



2007-2008

Université Paris X Nanterre
Service d'enseignement À distance
Bâtiment E - 2ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX
Tel : 01.40.97.76.18

Envoi du 15-10-2007

Nombre de pages : 54

Matière : PHILOSOPHIE L3
E.C. : LLPHI511

Philosophie ancienne et médiévale a1

**Théoria et praxis : la constitution de la philosophia des présocratiques à
Platon 1ère partie**

M. BALAUDE Jean-François

Cours complet

1 devoir :

- Devoir facultatif n° 1 à remettre le 16 décembre 2007 - Sujet p. 54 du polycopié.

Nom et adresse du correcteur :

BALAUDE Jean-François
14, rue Jacques Boyceau
78000 VERSAILLES

Rappels :

· L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.

· Devoirs : Pour être corrigés, vos devoirs doivent impérativement être en conformité avec les instructions de la note concernant les devoirs : format des copies, délais d'envoi, transmission directe à l'enseignant correcteur. Les devoirs sont à renvoyer en pli ordinaire (les plis recommandés ou insuffisamment affranchis ne seront pas retirés auprès des bureaux de poste).

Comète

2007-2008

Jean-François Balaudé

Cours de licence

LLPHI511

***Theôria-praxis, des présocratiques à Platon.
Approches de la constitution de la *philosophia*.***

1. Des présocratiques à Socrate

SOMMAIRE DU COURS

***Theôria-praxis*, des présocratiques à Platon. Approches de la constitution de la *philosophia*.**

1. Des présocratiques à Socrate

Avant-propos, et bibliographie essentielle	3
1. Un noeud théorético-pratique : l'étonnement, à l'origine de la philosophie	6
2. La réflexion éthique et son statut avant Socrate	14
3 Socrate face à ses prédécesseurs : clarification ou simplification des questions éthiques ?	41

(le DEVOIR proposé figure à la fin de l'envoi, p. 54)

AVANT-PROPOS

Le cours proposé se compose de deux parties, l'une étudiée dans le cadre du premier semestre de l'année universitaire (LLPHI511), l'autre dans le cadre du second (LLLPHI611). Considéré dans sa globalité, il s'organise et se développe à partir d'un thème large – « *Theôria-praxis*, des présocratiques à Platon. Approches de la constitution de la *philosophia* » -, et construit plusieurs parcours, qui sont à la fois autonomes et complémentaires ; plusieurs d'entre eux se répondent même, comme les deux tables des matières permettent d'emblée de l'apercevoir.

Du fait de la relative autonomie de chacun des développements, et de la logique inhérente aux questions examinées, certains passages du cours présentent une plus grande technicité, tenant à la discussion de dossiers un peu pointus d'un point de vue philologique et herméneutique. Ces passages ne sont pas nombreux, et c'est vraisemblablement la 2^{ème} section du cours du premier semestre (« La réflexion éthique et son statut avant Socrate ») qui pourra donner cette impression. Je dois donc préciser à ce propos que les développements les plus techniques de cette section, avec l'ensemble des références données, permettent au lecteur, s'il le désire, d'examiner le détail de l'argumentation, sans qu'il soit nécessaire de le faire – il est amplement suffisant de s'en tenir à cet endroit aux conclusions générales tirées de l'examen technique. En d'autres termes, il n'est pas requis de travailler sur le livre *L'Empédocle de Strasbourg*, mais il est en revanche recommandé de se familiariser avec Empédocle, en utilisant pour cela tout spécialement les ouvrages de J. Bollack (*Empédocle. Les Origines ; Empédocle. Les Purifications*).

Plus généralement, l'intérêt de poursuivre la réflexion engagée par le cours, avec les textes-source en mains, va sans dire. C'est pourquoi je donne ci-après les références bibliographiques essentielles, que ce soit pour les éditions ou les études critiques.

Comme on l'entrevoit d'après le titre général donné aux deux cours et les tables des matières, la réflexion engagée est à la fois générale et particulière, elle relève de l'histoire de la philosophie et de la philosophie. Les enjeux sont à la fois datés – l'on tente ici de remonter à quelques éléments constitutifs de la configuration initiale grecque de la philosophie – et ils sont les nôtres, *pour les mêmes raisons*, car il reste encore et toujours à penser ce que c'est que philosopher – une question qui échappe à toute datation, en raison de son sens même.

Quelques références bibliographiques utiles pour accompagner le cours:

[les références indispensables sont précédées de deux astérisques, et souhaitables, d'un astérisque ; bien d'autres références à des études sont données en note dans le cours des développements : leur consultation directe n'est évidemment pas requise ; elles supposent souvent le recours aux fonds des bibliothèques universitaires]

Etudes de portée générale :

* P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1993³.

** P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1995.

Sur les présocratiques :

Editions

** *Les écoles présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1988.

* *Empédocle. Les Origines*, éd. et trad. J. Bollack, Paris, Minuit, 1965-1969, rééd. Gallimard (coll. Tel).

** *Empédocle. Les purifications. Un projet de paix universelle*, édité, traduit et commenté par J. Bollack, Paris, Seuil, 2003.

L'Empédocle de Strasbourg, éd. par A. Martin et O. Primavesi, Strasbourg-Berlin, 1999.

Etudes

* J.-F. Balaudé, *Le vocabulaire des présocratiques*, Paris, Ellipses, 2002.

* A. Laks et C. Louguet (éd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, Lille, Presses du Septentrion, 2002.

A. A. Long (éd.), *The Cambridge Companion to Presocratic philosophy*, Cambridge, 2001.

* J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, nombreuses réimpr.

Sur Socrate et Platon :

Editions

** Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., trad. L. Robin et J. Moreau, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1950. [c'est l'intégrale la plus commode ; mais d'autres éditions de Platon sont évidemment consultables, que ce soit en Folio-Essais, Livre de Poche, ou GF].

** Platon, *Hippias mineur, Hippias majeur*, introd., trad. et notes par J.-F. Balaudé, Paris, Livre de Poche, 2004.

Etudes

H. Benson, "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VIII, 1990, p.19 – 65.

M.Burnyeat, "Virtues in Action", dans G.Vlastos (éd.), *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971.

* G. Romeyer-Dherbey (dir.), J.-B.Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, Vrin, 2001.

C.H.Kahn, "Did Plato write Socratic dialogues?", *Classical Quarterly*, 31, 1981, p.305-320.

C.H.Kahn, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, p.75-121.

R.Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca, N.Y., 1941, 2^o éd. Oxford, 1953.

P.Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin, New York, 1992.

G.Vlastos, "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, p.27-58.

* G.Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, trad. fr., Paris, Aubier, 1994.

G.Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, 1993.

Texte-source de première importance:

* *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig et al., sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, LGF- Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1999.

1. Un noeud théorético-pratique : l'étonnement, à l'origine de la philosophie.

C'est peut-être d'une quête de légitimité que procède le rapprochement de l'étonnement et de la philosophie, sous la plume de Platon, dans le *Théétète*. La justification d'une telle hypothèse est en tout cas facile à fournir, s'agissant d'une discipline qui, au début du IV^{ème} siècle av. J.-C., est seulement émergente. Distinguer la philosophie de toute autre activité, dénoncer ses adversaires ou imitateurs, délimiter ses objets, ou définir sa méthode, voilà qui s'imposait à un auteur comme Platon, promoteur de la discipline, fondateur et chef d'école. Et dans cette perspective, il s'imposait aussi de pouvoir mettre en évidence ce qui opérait comme son ressort intime : un point de départ incontestable, universel, ou en tout cas universalisable. La philosophie, pour soutenir ses prétentions, se devait évidemment de ne pas reposer sur un choix particulier et arbitraire ; il fallait que ce qu'elle déploie eût sa nécessité, et que ce qui constituait son amorce, en droit, fût partageable. Que l'on se souvienne de la figure par excellence du philosophe, magnifiée par Platon : Socrate, ici et là dans les rues d'Athènes, questionne ses interlocuteurs, et finit par installer le doute en eux ; ce qu'ils croyaient savoir, ils ne le savent pas, leurs certitudes volent en éclat, et il reste la perplexité, l'étonnement, autant d'incitations à poursuivre la réflexion amorcée par Socrate. C'est précisément de cela que Platon a montré la centralité dans les dialogues socratiques, et il a, brièvement mais précisément, suggéré dans le *Théétète*, ce dialogue de la maturité qui était une sorte de retour aux sources, que la philosophie procédait initialement de ce sentiment, universel mais finalement propre à elle (ou en tout cas caractéristique du tempérament philosophe), à savoir le *thaumazein*, l'étonnement. Par celui-ci se révèle une certaine étrangeté de ce qui est perçu, pensé ou dit, qui apparaît, à l'instant où on le perçoit, comme incompréhensible. Le *thaumazein* se révèle amorce de philosophie, parce que l'étonnement comporte en lui l'exigence d'aller au-delà, de surmonter le doute, en somme de se surmonter comme tel, en dénouant le nœud problématique, source d'aporie, qui s'est présenté. Mais, comme on le verra, de ce *thaumazein* l'on ne sort sans doute pas, car ce sentiment a peut-être avant tout valeur réflexive, dans la mesure où l'objet d'étonnement, le *thauma* par excellence, est l'homme lui-même. C'est en tout cas sur cette voie que nous conduit le recoupement de quelques textes platoniciens notamment.

Le *thaumazein* philosophique, d'Empédocle à Platon et Aristote

L'étonnement, selon Platon, sera donc la source de la philosophie :

« Il est au plus haut point la marque d'un philosophe, ce sentiment-là, s'étonner (*to thaumazein*). Car il n'y a pas d'autre principe à la philosophie que celui-ci, et celui qui a dit qu'Iris était enfant de Thauomas n'a pas établi une mauvaise généalogie. »¹.

L'affirmation, placée dans la bouche de Socrate à l'adresse de Théétète, jeune homme supérieurement doué en proie à la perplexité, est d'une absolue netteté : elle identifie la capacité philosophique par le fait même de s'étonner, moment primordial, qui ouvre véritablement à la philosophie. Et cette identification est soulignée par une allusion à la *Théogonie* d'Hésiode (v. 265), dont la clé est fournie par l'étymologie, fantaisiste, contenue dans le *Cratyle* : Iris, en tant que déesse messagère des dieux, viendrait de *eirein*, autrement dit d'un verbe signifiant 'dire', 'parler'². Il faut ainsi comprendre que la philosophie dialectique, personnifiée par Iris, est fille de Thauomas, c'est-à-dire de l'étonnement (Thauomas dérivant de *thauma*). L'allégorie des noms divins tient lieu ici de confirmation³.

A cette remarque faite en passant, mais certes pas par hasard, Aristote donne dans le premier livre de la *Métaphysique* une très solide confirmation, qui en est un évident prolongement, et comme un commentaire :

« Qu'elle [la science recherchée] n'est pas productive, cela est clair d'après les premiers hommes qui ont philosophé ; c'est en effet en raison de l'étonnement [*to thaumazein*] que les hommes d'aujourd'hui et de jadis ont commencé à philosopher, parce qu'au départ ils s'étonnaient des choses étranges qui se présentaient [*ta procheira tôn atopôn thaumasantes*], puis peu à peu ils en vinrent à examiner des difficultés touchant des questions plus importantes, comme les propriétés de la lune, et celles du soleil et des astres, et enfin la naissance du Tout. Or, celui qui est face à une difficulté et qui s'étonne [*ho d'aporôn kai thaumazôn*], estime qu'il est dans l'ignorance (c'est pourquoi

¹ *Théétète*, 155d ; je traduis, ainsi que les autres textes grecs, sauf indication contraire.

² *Cratyle*, 408b. Malgré l'option massive d'un grand nombre d'éditeurs du *Cratyle*, il n'y a guère de raison de suspecter l'authenticité de ce bref développement sur Iris, présent dans toute la tradition manuscrite, et connu de Proclus.

³ Il faut toutefois noter qu'Iris est d'abord et avant tout la personnification divine de l'arc-en-ciel (comme nom commun, *iris* désigne l'arc-en-ciel, et plus largement divers phénomènes de halo lumineux) : au rebours de l'étymologie platonicienne, on pourrait aussi bien dire que l'extraordinaire visible est enfant du prodigieux.

l'amateur de mythes, en un sens, est philosophe ; car le mythe consiste dans la réunion d'éléments étonnants) ; en conséquence de quoi, s'il est vrai qu'ils se sont mis à philosopher pour fuir l'ignorance, ils ont très clairement poursuivi le savoir en vue de la connaissance, et non en vue d'une utilité quelconque. » (*Mét.* A, 2, 982b11-21).

De l'étonnement à la philosophie, il n'y a qu'un pas, pourvu que l'étonnement soit reconnu comme tel, et que le désir de le surmonter (de savoir, donc : c'est sur l'ouverture même du livre A – « Tous les hommes désirent naturellement savoir » - que le présent passage fait retour) se manifeste : le savoir auquel l'étonnement conduit est recherché non pas en vue d'une utilité quelconque, mais pour surmonter l'ignorance, ni plus ni moins. Et c'est cela, philosopher.

Maintenant, en prenant un peu de recul par rapport à ce que nous disent Platon et Aristote, il serait utile de se demander ce qu'est exactement le *thaumazein*. Cela consiste littéralement à ressentir la surprise d'un *thauma*, face auquel on se trouve mis en présence, d'un *thauma*, c'est-à-dire d'un prodige, d'une merveille – soit quelque chose de déroutant, de surprenant. Il n'est pas du tout indifférent à ce propos de noter que le terme désigne également en propre la marionnette ; quant au *thaumatopoiios*, il est le montreur de marionnettes, et plus généralement celui qui accomplit des tours.

L'étonnement serait donc ce sentiment de surprise et d'émerveillement à la fois, ressenti face à un événement, un être prodigieux tel notamment qu'une marionnette, contrefaçon de l'animé, et spécialement de l'homme. Bien sûr, le *thaumazein* dans la perspective philosophique, selon son sens le plus large, générique, ne porte pas sur des objets fabriqués, ou pas seulement, il porte sur ce qui se présente comme donné à percevoir, déjà là, et entraînant, avec ou après la surprise, le désir de comprendre la raison, la cause de ce qui se manifeste ainsi. L'étonnement premier doit venir de ce qui est, cet 'être' que le concept de 'nature', *phusis*, élaboré progressivement dans le cours du Vème s. av. J.-C., aide à penser. L'arc-en-ciel par exemple est un phénomène naturel remarquable, mais il ne l'est au fond pas plus que tout autre. Chaque manifestation de la *phusis* réclame une explication ; tout ce qui est, est en réalité source d'étonnement, et ouvre à un questionnement insistant : « J'aimerais mieux trouver une seule explication causale que de devenir roi des Perses » disait Démocrite (B 118 DK).

Il faut donc rétablir la priorité : si le *thauma* désigne couramment la marionnette, objet fabriqué destiné précisément à produire l'admiration, et plus largement qualifie des objets

artificiels étonnants ou des phénomènes naturels extraordinaires, le *thauma* premier, fondamental, proviendra de ce qui est, et qui, considéré avec la plus grande attention, provoque l'admiration. C'est en ce sens qu'Empédocle peut s'exclamer, évoquant la formation des corps vivants :

« Aussitôt surgissait, mortel, ce qui d'abord avait appris l'immortalité,
mêlé, ce qui d'abord était pur, échangeant leur chemin,
Et comme Ils se mélangeaient, se répandaient les myriades de tribus mortelles,
Ajustées à toute forme, merveille à voir (*thauma idesthai*) » (201 Bol. = B 35 DK, trad. Bollack).

J. Bollack commente ainsi la formule : « l'admiration se porte, chez Empédocle, sur tout ce qui est et qui foisonne en formes et en espèces. La merveille n'est pas dans l'extraordinaire. » (*Empédocle*, III, 1, p. 211). Le syntagme *thauma idesthai*, du reste, est repris à Homère, chez qui il désigne les productions d'Héphaïstos, en l'espèce des trépièdes de bronze montés sur des roulettes d'or :

« Il [Héphaïstos] est en train de fabriquer des trépièdes - vingt en tout - qui doivent se dresser tout autour de la grande salle, le long de ses beaux murs bien droits. A la base de chacun d'eux il a mis des roulettes en or, afin qu'ils puissent, d'eux-mêmes, entrer dans l'Assemblée des dieux, puis s'en revenir au logis – une merveille à voir (*thauma idesthai*) ! » (*Iliade*, XVIII, 373-377, trad. P. Mazon),

et à Hésiode, qui ponctue de la sorte le récit de la fabrication de Pandora :

« Le très illustre artisan, le Boiteux, façonna dans la terre
- Zeus le voulait - un être semblable à la vierge pudique,
Et Athéna aux yeux de chouette noua sur sa taille
Une robe d'argent. Sur son front, ses mains relâchèrent
Les diaprures splendides d'un voile, vision merveilleuse (*thauma idesthai*) !
(*Théogonie*, 571-575, trad. Ph. Brunet)¹.

Empédocle transfère ainsi l'étonnant et le merveilleux, du domaine de la technologie divine, capable de prouesses extraordinaires, comme de rendre mobile l'inerte (les lampadaires roulants), ou d'animer la boue (la femme Pandora), ou encore de forger un bouclier pareil au monde², à celui de la technologie naturelle, autrement dit de la nature artisanale, qui pour lui est Amour (*Philotès*). L'émerveillement passe d'Héphaïstos à Aphrodite, de la forge divine à

¹ *Thauma idesthai* revient au v. 581, et *thauma* au v. 588.

² Celui que fabrique Héphaïstos pour Achille, cf. *Iliade*, XVIII, 478-605 ; à propos de ce bouclier et des armes qu'il s'appête à forger, Héphaïstos promet qu'ils provoqueront l'admiration (*thamassetai*, II. XVIII, 407).

l'atelier naturel¹. C'est en cela que tout ce qui provient de l'action de l'Amour est admirable, et suscite le *thauma*.

Par là, la boucle est comme bouclée, du *thaumazein* platonicien au *thauma* empédocléen, qui en est, par anticipation, comme le corrélat – certes, Empédocle s'émerveille quand le philosophe platonicien ou aristotélicien s'étonne, mais dans une large mesure l'émerveillement de la perception conduit ou ramène à l'étonnement, et vice-versa. L'admiration des œuvres d'Aphrodite n'est possible que parce que, pour s'être interrogé sur la possibilité des corps, l'on en reconnaît aussi bien la puissance active. Inversement, l'étonnement platonicien a pour corrélat l'admiration pour les raisonnements bien persuasifs. Cela dit, la réflexion sur le *thaumazein* et le *thauma* amène à faire un pas de plus, qui offre l'occasion de sonder plus profondément le thème. En effet, c'est l'homme lui-même, nous allons le voir, qui va se trouver assimilé à un *thauma*, avec toute l'ambiguïté dont le terme est porteur.

L'homme-marionnette : le *thauma* divin

Il faut pour cela repartir à nouveau de Platon, mais des *Lois* cette fois. L'Athénien raconte en effet au livre I, à propos de la question de l'éducation et de l'obéissance à la loi, une sorte de fable, qui conduit à une véritable mise en abîme du *thaumazein*. Il explique en effet :

« chacun des êtres vivants que nous sommes est une marionnette divine [*thauma... theion*], que les dieux ont fabriquée soit comme un objet d'amusement, soit dans un but sérieux – c'est un point que nous ne pouvons pas déterminer ; ce que nous savons en revanche, c'est que ces états sont en nous comme des cordons ou des fils intérieurs qui nous tirent et qui, opposés les uns aux autres, nous entraînent de part et d'autre vers des actions opposées, sur la ligne de partage entre la vertu et le vice. Disons-le, car notre propos l'exige : chacun de nous doit n'obéir constamment qu'à une seule traction, et ne s'en dégager en aucune circonstance, par une résistance à la traction des autres cordons ; cette traction est celle qu'exerce le fil d'or et sacré de l'évaluation rationnelle, et on l'appelle loi commune de la cité, tandis que les autres sont dures et de fer ; elle est souple parce qu'elle est d'or, tandis que les autres sont semblables à une multitude de formes différentes. Il faut donc toujours prêter assistance à la traction la plus belle, celle

¹ Le transfert est d'autant plus aisé que dans la mythologie Aphrodite est l'épouse d'Héphaïstos... En faisant de la seule Aphrodite la force d'union (amour, assemblage), Empédocle unifie par rapport au langage mythologique, mais aussi bien il démythologise, en faisant voir dans cette force unitive qu'est Aphrodite une puissance impersonnelle et universelle.

qu'exerce la loi, car, si belle soit la raison, elle n'est que douceur et ignore la violence, et, de ce fait, la traction qu'elle exerce a besoin d'auxiliaires pour qu'en chacun de nous la race d'or triomphe des autres races. » (644d-645a, trad. A. Castel-Bouchouchi)

L'homme est ainsi tel une marionnette entre les mains des dieux : l'assimilation au *thauma* marque avant tout la dépendance de l'homme, qui est bien tel un artefact par rapport aux dieux (lui et *a fortiori* les autres vivants) – une façon de souligner son infériorité ontologique. Proprement hétéronome, l'homme est animé d'en haut : la nécessité le meut, avec une grande rigidité ; toutefois, parmi les fils tirés d'en haut, il en est un d'une autre nature – d'or -, qui le relie de fait à un principe supérieur, lequel n'est pas de l'ordre de la nécessité : le *noûs*, l'intelligence, principe divin qui échoit aussi à l'homme, non pas pleinement, mais faiblement, « par un fil ». La marionnette-homme est un jouet des dieux¹, mais elle présente cette particularité de ne pas être entièrement régie par le montreur de marionnettes : de fait, l'homme est une sorte de monstrueuse marionnette, que des fils tirent, mais qui est aussi vivante, puisqu'elle peut résister à la traction de ces fils. Mieux même, par le fil d'or, elle peut prétendre à une véritable auto-animation, car le fil d'or est souple : il est une matière vivante, la plus vivante, d'une façon qui est sans commune mesure avec les fils de fer (et pourtant, ceux-ci correspondent aux affects, donc en principe à ce qu'il y a d'animal en l'homme). Et c'est finalement ce qui fait de l'homme lui-même le plus grand *thauma*, le plus grand prodige, et mystère tout à la fois. Car l'homme est vraiment une marionnette – il est tiré par des fils qu'il ne maîtrise pas, et il est ainsi un spectacle merveilleux pour les dieux, mais le fait qu'il soit aussi tracté par un fil d'or rationnel rend possible l'annulation des autres tractions et son auto-traction, phénomène encore plus merveilleux et extraordinaire que tout autre².

Cette ambivalence de la marionnette-homme n'est pas sans rappeler un célèbre passage de l'*Antigone* de Sophocle, dans lequel le chœur présente l'homme comme le plus grand *deinon* :

« Nombreux sont les prodiges (*deina*), mais rien n'est plus prodigieux que l'homme »
(*Antigone*, 332-333).

Le terme de *deinon* est presque intraduisible en raison de sa polysémie : c'est à la fois l'idée du terrible et de l'admirable qui se télescopent ici, pour dire cette puissance des contraires, imprévisible, qu'est l'homme :

¹ Que le but soit sérieux ou ludique, cela reste ouvert.

² L'annulation ne signifie pas l'annihilation : l'objectif est en fait de parvenir à une harmonie, que rendent notamment possible danse et musique ; cf. à ce propos, A. Laks, « Prodige et médiation », in J.-F. Balaudé (éd.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon, Le Temps philosophique*, n°1, Nanterre, 1996, p. 26, et A. Castel-Bouchouchi, « La finalité religieuse de l'éducation dans les *Lois* de Platon », in J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon*, Caen, 2003, p. 196-198.

« disposant de ressources dont l'ingénieuse habileté dépasse toute espérance,
il s'avance tantôt vers le mal tantôt vers le bien » (*Ant.*, 364-366).

En un sens, le *thauma* de Platon et le *deinon* de Sophocle se rejoignent, pour nous faire appréhender ce caractère spéculaire et superlatif de l'homme : l'homme plus grand prodige de tous les prodiges qu'il perçoit, et ambivalent : agi et agissant, déterminé et indéterminé, puissance des contraires.

Il est donc tout sauf fortuit que le sentiment du *thaumazein* naisse en l'homme, car il est lui-même par excellence le *thauma*, l'objet d'étonnement, c'est-à-dire d'admiration et d'inquiétude mêlées - une merveille qui tient à son fil d'or, à son intelligence divine donc. S'étonner revient à l'homme, et si la compréhension de la cause fait suite à l'étonnement, supprimant ainsi le sentiment initial de surprise et de perplexité, il reste, perpétuellement, l'étonnement sur cet être étonnant, véritablement prodigieux, qu'est l'homme. Et cet étonnement ne signifie pas tant plaisir et satisfaction d'être cet être supérieur, que retour perpétuel sur soi, inquiétude féconde, active – ce qui justifie bien sûr la coïncidence de l'étonnement et de la philosophie prise en son sens natif et essentiel de questionnement. Et pour qui l'oublierait, le philosophe est là, se destinant à faire sauter les couches de certitude, et voler en éclats l'état d'auto-satisfaction, s'efforçant de faire vibrer à nouveau le fil d'or de l'intelligence, à côté des fils de fer. Et le meilleur moyen pour cela est de produire une commotion sur l'interlocuteur, c'est le fameux effet-torpille de Socrate (cf. *Ménon*, 79d-80d), qui paralyse, stupéfie, et ainsi enrayer la mécanique des pseudo-certitudes. Dans cette métamorphose animale de l'homme en poisson, sous l'inspiration de l'intelligence, se vérifie du reste l'incroyable plasticité de l'homme, et s'affirme son caractère d'insurpassable prodige : un prodige unique qui s'étonne, et s'en étonne. Mais cela n'est pas un donné, et il faut gagner à l'étonnement les endormis et les aveugles, tâche infinie, et la plus prodigieuse sans doute :

« Elle, regarde-là avec ta pensée, ne reste pas là, les yeux éblouis,
Elle qu'honorent les hommes, plantée dans leurs jointures ;
Par elle, ils méditent l'amour, ils accomplissent les oeuvres qui joignent,
L'appelant de son nom de Joyeuse et d'Aphrodite.
Personne ne l'a reconnue, comme elle tournoie dans les yeux,
Pas un mortel... »,

écrit Empédocle à propos de l'Amour¹. A portée de main, sous la main, sous les yeux, se trouve le merveilleux, que les hommes ne perçoivent pas. Ainsi, la paralysie produite par la décharge du poisson-torpille n'est qu'une manière de traiter le mal par le mal, d'augmenter, intensifier brutalement, radicalement, la rigidité des esprits, l'inertie de la marionnette, pour provoquer la prise de conscience, et commencer à faire voir, et penser, avec le fil d'or, le fil vivant de l'intelligence...

Jouant avec les représentations mythiques, Platon se demande si l'homme-marionnette est un jouet des dieux. Si l'on s'affranchit du cadre mythique et que l'on met entre parenthèses la question de l'action des dieux, et même de leur réalité, il reste l'image de l'homme-marionnette, de l'homme jouet, et de la vie comme jeu. La vie de l'homme consiste donc à bien jouer, une métaphore qui connaîtra une grande fortune par la suite, dans le stoïcisme (le monde comme scène de théâtre) et jusque dans le néoplatonisme. Or, bien jouer, dans la perspective de Platon, passe par le désir d'apprendre les règles – l'étonnement – qui donne accès à l'exercice assidu, inépuisable, de ce « jeu sérieux » qu'est le *logos* philosophique². Un jeu verbal, où l'enjeu est la vérité, un jeu toujours recommencé... car les hommes sont « marionnettes le plus souvent, qui, parfois, ont part à des bribes de vérité » (*Lois*, VII, 804b).

¹ B 17 DK, 20-25 = 31, 20-25 Bol., trad. Bollack.

² Ce n'est pas seulement le mythe qui participe du jeu sérieux selon Platon, mais l'exercice du *logos* dialectique tout entier, pour les raisons fondamentales que j'ai suggérées dans les pages qui précèdent ; ce point, que les commentateurs laissent généralement dans l'ombre, a été nettement souligné par R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 170-171, et p. 290-307.

2. La réflexion éthique et son statut avant Socrate.

Poser la question de l'éthique à propos d'auteurs du Vème siècle av. J.-C., revient à tenter une projection arrière, rétrospective, qui constitue un exercice périlleux par définition. C'est pourtant à cela que l'on est condamné dans le cas des auteurs préplatoniciens ou présocratiques, dans la mesure où ils précèdent ce moment où s'instaure, en se revendiquant comme telle, la philosophie et son discours dialectique réglé. Tous les concepts et catégories qui s'élaborent dans les œuvres de Platon et d'Aristote, puis dans l'Académie et le Lycée, constituent autant de grilles neuves de lecture et d'interprétation du réel – ainsi, de ce qu'Aristote désigne comme les *èthika*. Utiliser des concepts nouveaux selon ce mouvement rétrograde, pour interroger ce qui a précédé, n'est sans doute pas sans risque, mais pas non plus sans intérêt. Que l'on vienne à poser la question de la personne ou de la volonté aux anciens grecs : le jeu, risqué, peut se révéler fécond, si la rétrospection ne va pas jusqu'à la projection fatale de la grille de lecture dans l'objet d'étude. Car il est de fait que ce qui se formule ensuite a pu être préparé, voire approché, par ce qui précède, sans qu'il soit vérifié à l'inverse que les catégories et les schèmes conceptuels élaborés ultérieurement soient toujours transposables *tels quels*, ou même *tout court*.

S'agissant de l'éthique, le point serait de savoir, à propos des auteurs présocratiques, si et dans quelle mesure il y a eu anticipation de ce qu'Aristote rassemblera sous le terme de *ta èthika*, c'est-à-dire non pas exactement l'éthique, mais « les questions ou études relatives au caractère », et qui portent non seulement sur l'*èthos*, mais aussi, et sans doute plus fondamentalement, sur le bien et le bonheur, sur la vertu et les vertus, etc. Or, la difficulté posée par cette question rétrospective est particulièrement épineuse. Partons du cas plus limpide de la physique : Platon thématise cette science possible dans le *Timée*, Aristote tente de l'instaurer véritablement dans sa *Physique*. Tour à tour, l'un et l'autre se mesurent avec des auteurs antérieurs qu'ils qualifient de *phusiologoi*, dénomination générique sans doute répandue (Aristote parle aussi de *phusikoi*), mais dont on peut se demander si elle n'est pas déjà l'effet d'une lecture rétrospective et synthétique. Prenons encore le cas de la théologie : là encore, Platon et Aristote rencontrent dans leur enquête les poèmes anciens des *theologoi*, dans lesquels ils peuvent trouver comme des anticipations de leur propre théologie. Il y a donc une existence pré-philosophique reconnue, sans doute confuse, voire erronée, de la *theologia* et de la *phusiologia*. Le cas de l'éthique est en revanche bien différent. Comme je l'ai dit, le

terme n'a pas cours avant d'être forgé par Aristote, et encore Aristote ne parle-t-il pas d'*èthikè* en une dénomination générique, mais plutôt d'*èthika*, si bien que les *Ethiques* d'Aristote se donnent littéralement, selon leur titre, comme des « traités touchant le caractère »¹. En s'interrogeant sur l'éthique à propos des pré-platoniciens, on a ainsi l'impression de s'interroger sur un domaine de recherche assurément vierge avant l'instauration platonicienne de la discipline philosophique, ou tout au moins avant la genèse du questionnement socratique dans l'environnement sophistique, peut-être même avant Aristote lui-même. Reste à savoir si l'étude de ce domaine n'était pas anticipée d'une manière ou d'une autre, comment, en quel sens et à quelles conditions. Là-dessus, Aristote semble trancher sans hésiter, en reconnaissant à Socrate, et à nul autre, le mérite de s'être penché le premier sur les *èthika* précisément. Mais si c'est le cas, il est clair que la chose aurait été appréhendée avant que le mot ne soit forgé ; et même si pour sa part Aristote ne remonte pas au-delà de Socrate², il nous encourage à approfondir la question.

De fait, dans une perspective historiographique, on observe que deux types de réponse sont aujourd'hui donnés lorsqu'on s'interroge sur les origines de la réflexion éthique en Grèce ancienne. Le plus souvent, on s'accorde à voir dans Socrate le père de l'éthique (suivant la présentation qu'en donne Aristote mais aussi Xénophon), mais il n'est pas rare de soutenir aussi que la réflexion éthique a pris corps avec les œuvres des poètes qui furent les éducateurs de la Grèce, Homère et Hésiode, avant de se prolonger dans l'œuvre des Tragiques, et de passer dans l'enseignement des sophistes³ ; de sorte que sous cet angle de vue Socrate constituerait davantage une étape qu'un point de départ. Evidemment, il faut choisir, puisqu'une position tend à exclure l'autre, la deuxième position ne voyant plus dans Socrate une origine, mais seulement un moment. Je voudrais donc tenter d'approfondir cette question de l'origine de la réflexion éthique, et ce sera là l'occasion de clarifier peut-être certains critères de démarcation entre les pré-socratiques et Socrate, entre *philosophia* et *phusiologia*. Il est alors possible que ni l'une ni l'autre version de l'origine – socratique ou poétique – n'apparaissent satisfaisantes, et je m'appuierai sur l'œuvre d'Empédocle pour préciser le point.

¹ Aristote parle une fois d'*èthikè theôria* dans les *Seconds An.*, I, 33. A propos du titre des traités éthiques d'Aristote, et du glissement vers le substantif « Ethique », cf. P. Demont, « Note sur les premiers emplois de *èthikos* chez Aristote. Le sentiment d'amitié et les transactions de gré à gré », in *Ktema*, n° 23, 1998, p. 81-90.

² On verra que ce n'est sans doute pas tout à fait le cas.

³ Cf. notamment en ce sens les travaux d'A. MacIntyre, B. Williams, C. Gill.

La question des critères me paraît en tout cas cruciale pour définir le cadre de l'enquête, et elle se trouve corrélée à celle de la délimitation de l'objet visé. De fait, si l'on prend « éthique » au sens le plus strict et le plus étroit, en s'en tenant à la valeur originale que le terme reçoit chez Aristote, comme touchant le « caractère », alors Aristote est le premier véritablement à entreprendre une telle étude¹. Mais l'on est également fondé à élargir l'acception du terme : en effet, il ressort clairement des deux traités éthiques d'Aristote que l'objet le plus essentiel de l'enquête consiste dans la détermination du bien proprement humain, et sur ce point Aristote rencontre manifestement un certain nombre de prédécesseurs. Si l'on s'autorise de cette remarque et que l'on comprend qu'« éthique » renvoie à toute espèce de réflexion sur l'agir humain et sur les valeurs qui le régissent, on peut alors dire qu'en un sens l'éthique est toujours d'emblée présente, et n'a pas eu à attendre la philosophie pour advenir. Cette compréhension n'est pas illégitime, à condition pourtant de ne pas prétendre trouver dans Homère ou Hésiode plus que la mise en scène de certaines valeurs ou conflits de valeur².

Il me semble de fait impossible de soutenir qu'une réflexion éthique, au sens d'une réflexion autonome et spécifique sur l'agir humain et les valeurs, soit apparue dès Homère : on ne retrouve ni dans Homère et Hésiode, ni chez les Tragiques, les éléments suffisants (tenant à la forme de l'exposition et de la réflexion) pour conclure cela. Evidemment, Aristote lui-même cite très souvent les poètes dans ses *Ethiques*, mais c'est à Socrate qu'il semble reconnaître le mérite d'une première tentative de théorisation dans le domaine éthique. En même temps - ce fait n'est pas indifférent et constitue même un paradoxe - ce n'est pas dans les *Ethiques* (à l'exception des *Magna moralia*, si l'ouvrage est d'Aristote) qu'il en fait crédit à Socrate³. Plus largement, il faut insister sur le fait qu'Aristote ne procède pas à un passage en revue préliminaire des opinions savantes en matière éthique, du moins à un passage en revue général - comme lorsque, dans la *Physique*, il se demande dans quelle mesure les penseurs qui l'ont précédé ont pensé l'objet *phusis*, et sont parvenus à le déterminer⁴. Cela mérite réflexion,

¹ Le coup de force d'Aristote consiste à désigner un domaine d'étude par un adjectif dérivé du concept central qu'il met lui-même en œuvre pour penser ce domaine. Comme si Platon avait parlé de recherches « agathiques », ou Epicure d'« hédoniques ». Une désignation plus neutre et plus irréprochable aurait consisté à parler de (questions) « praxiques », ou « eupraxiques », s'il est vrai que le domaine consiste à examiner non seulement l'action et ses conditions, mais avant tout l'action bonne.

² D'évidence, l'on a grandement intérêt à lire et interpréter leurs poèmes pour comprendre d'où est issue la réflexion éthique du Ve-IVe siècles. Du reste, la référence aux œuvres homériques ou hésiodiques est à cette époque-là omni-présente (que ce soit chez les sophistes ou les philosophes).

³ Je reviens sur cela dans les pages qui suivent.

⁴ Bien différent de *Physique* I, est le ton d'*E.N.*, I, 4, sur l'inutilité d'une doxographie savante concernant la nature du bien, et I, 6, où l'on voit que ceux qui ont voulu définir le bien en tant que tel sont passés à côté. Ce sont bien sûr les platoniciens qui sont visés (Socrate, à juste titre, n'est pas en question). Il note qu'en revanche

d'autant qu'il se sert ensuite, dans l'examen de questions particulières, internes à l'éthique, d'opinions de diverse origine, populaire, poétique, savante : des auteurs comme Platon, Speusippe, Eudoxe, seront alors convoqués, et Socrate aussi se trouvera discuté. La perspective d'Aristote est donc assurément complexe : tout se passe comme si la réflexion éthique, en tant que partie préliminaire de la science politique, n'avait pas été fondée en tant que telle avant la propre entreprise d'Aristote, bien que dans le détail certains problèmes éthiques, peut-être de façon un peu désordonnée, se soient trouvés abordés par divers prédécesseurs, et que, en dehors des *Ethiques*, Socrate soit reconnu comme l'ancêtre de ce type de réflexion. Il faudrait en vérité, pour aller jusqu'au bout de la réflexion, s'interroger sur le véritable point focal de l'éthique aristotélicienne : est-ce le caractère (l'*èthos*), est-ce la vertu, est-ce le bien ? Abordé dans le détail, cela nous emmènerait trop loin, mais en tout état de cause, une investigation sur les éléments unificateurs de l'éthique selon Aristote doit se tenir à l'arrière-plan de l'enquête sur la naissance de la réflexion éthique¹. Cela noté, on commencera par l'examen des propos d'Aristote sur le sujet.

Cette étude va donc pour commencer esquisser l'étude critique de l'historiographie aristotélicienne en matière éthique. Je m'attacherai pour commencer à l'examen des raisons qui ont conduit Aristote, en dehors des *Ethiques* et en dépit de la façon dont les *Ethiques* sont élaborées, ainsi que de leur contenu, à désigner Socrate comme l'authentique fondateur des recherches éthiques, avant de problématiser son point de vue. Il me semble en effet que l'idée d'une « invention » de l'éthique par Socrate est un produit d'une démarche doxohistoriographique plus large, engageant le savoir philosophique tout entier, et intelligible dans le cadre de la reconstruction d'une histoire intellectuelle, qui est livrée en *Métaphysique A*. Or, le fait qu'*en réalité* la démarche socratique, indépendamment de sa reprise platonicienne, n'ait pas exactement la visée théorique qui lui est conférée dans cette reconstruction aristotélicienne, ce qui est mon point de vue, constitue une incitation supplémentaire à poser à nouveaux frais la question de l'origine de cette réflexion².

les pythagoriciens étaient en un sens plus près de comprendre le bien, lorsqu'ils plaçaient l'un parmi les biens (1096b5-7 ; cette remarque me semble essentiellement polémique, et vise surtout à suggérer que le bien ne doit pas être considéré comme un principe transcendant).

¹ Encore une fois, la désignation des ouvrages traitant de ces questions comme d'*Ethika* rend imparable l'idée que la véritable fondation vient d'Aristote lui-même. Il y a ainsi une véritable stratégie sous-jacente à cette focalisation sur l'*èthos* ; définir le champ par rapport à la vertu ou au bien aurait en revanche fait la part belle à Socrate et Platon.

² A cet égard, je prendrai le contre-pied de cette présentation de T. Irwin, qui s'appuie avec une excessive confiance sur la présentation de Socrate par Aristote : « In Socrates, Aristotle sees the beginning of moral philosophy, succeeding the study of nature. [...] Socratic moral inquiry is philosophical, not rhetorical, because it is concerned with truth, not persuasion, and appeals to rational argument, not to custom, tradition, or authority.

Mon intention, par cette double défiance envers la thèse d'une origine poétique ou socratique de l'éthique, n'est pas de repousser ces prétendants, pour attribuer la fondation véritable de l'éthique à Platon ou Aristote. Au contraire, je suis tout prêt à suggérer que l'autonomisation de la réflexion morale est advenue avant Socrate, comme l'atteste spécialement à mes yeux l'œuvre d'Empédocle, que j'évoquerai dans la dernière section de cette étude. Et en réalité, par-delà cette thèse, importante mais spécifique, c'est une autre, plus large et globale, qui l'accompagne : qu'en réalité, la genèse de l'éthique en tant que réflexion théorique autonome et individualisée par son objet, s'est préparée tout au long du Vème siècle, en Grèce et en Grande-Grèce, par apports successifs. Cette genèse comporte plusieurs acteurs et plusieurs milieux, plusieurs types de savoirs et compétences, et se trouve étroitement liée à un contexte historique, politique et culturel déterminé. Avec des contributions de nature différente, les poètes y jouent un rôle, les sophistes bien sûr aussi, tout comme ceux que l'on rassemble sous la dénomination de physiologues. Et précisément, pour décider à partir de quand il pourrait être légitime de parler d'une théorie éthique, ou à tout le moins d'une amorce de théorie éthique, quelques critères doivent être recherchés et mis en place.

I. Socrate, père de l'éthique : un *topos* aristotélicien.

1. Les raisons d'Aristote

J'égrène pour mémoire les passages-clés qui semblent lier la naissance de l'éthique à Socrate :

Métaphysique, A, 6, 987b1-4 : « Socrate se consacra aux questions éthiques (= relatives au caractère), et absolument pas à la nature dans son ensemble ; toutefois, c'est en abordant ces questions qu'il rechercha l'universel et que le premier il exerça sa réflexion sur les définitions »¹.

Métaphysique, M, 4, 1078b 17-32 (cf. aussi M 9, 1086a37-b5) : « Socrate se consacra aux vertus éthiques (= du caractère), et le premier chercha à en donner une définition universelle (car parmi les physiciens, Démocrite ne fit qu'y toucher bien peu, et il ne donna qu'une sorte de définition du chaud et du froid. Les pythagoriciens auparavant s'essayèrent à la définition

It is a discipline in its own right, because it does not rely on premisses derived from natural speculation but on moral principles that all of us can discover and examine for ourselves. » (*Classical thought*, p. 83-84)

¹ Je traduis, ainsi que pour les autres citations, sauf indication contraire.

pour un petit nombre de réalités, dont ils rattachaient les notions aux nombres, ainsi de l'essence du moment opportun, du juste ou du mariage). Mais lui recherchait à raison l'essence (...) il y a en effet deux choses que l'on peut à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements inductifs et la définition universelle. Ces deux choses sont en effet en rapport avec le principe de la science. Mais Socrate n'a pas séparé les universels ni les définitions ; ce sont eux [les Platoniciens] qui les ont séparés, etc. »

Parties des animaux, 642a24-31 : « La raison pour laquelle nos prédécesseurs n'en sont pas arrivés au mode explicatif dont nous venons de parler [par le *logos*], c'est qu'ils ne disposaient ni de la quiddité ni de la définition de l'essence ; et c'est Démocrite qui y a touché le premier, non pas parce que cela lui aurait paru nécessaire pour la connaissance naturelle, mais parce qu'il était poussé par la chose elle-même, et à l'époque de Socrate il y a eu d'un côté progrès en la matière, mais d'un autre côté les recherches sur les réalités naturelles ont cessé, et ceux qui philosophaient se sont tournés vers la vertu utile et la politique ».

Avec constance, Aristote semble ainsi reconnaître une triple innovation de la part de Socrate : un souci de la définition, de l'universel (l'essence en particulier), et un intérêt pour le domaine éthique, ou encore le domaine de la vertu utile et de la politique. La définition énonce de fait le réquisit premier d'une méthode scientifique fondée, et l'essence constitue l'objet principal que doit viser la philosophie, la philosophie première comme la philosophie seconde. Vient enfin l'éthique, présentée comme le domaine investi par Socrate. Or, à ce propos, les choses apparaissent, en y regardant de plus près, sensiblement moins nettes : c'est dans *Mét. A*, 6 seulement qu'Aristote parle des *èthika* comme du domaine d'investigation ; dans *Mét. M*, 4 il parle de façon moins globale de la « vertu du caractère » (*èthikè aretè*), et ne met l'accent que sur la scientificité de la démarche, pas du tout sur le domaine, et dans le passage de *Parties des Animaux*, il emploie une formule encore plus vague, qui semble embrasser plus que Socrate, sans que l'on puisse dire si Socrate est ou non l'initiateur de la recherche éthique. Il semblerait plutôt constituer le point de repère, et de référence, d'une époque où le souci politique s'est affirmé comme une priorité. Et en fait, à bien y regarder, *Mét. A*, 6 *n'affirme même pas que Socrate a été le premier à se consacrer aux èthika ; il dit plutôt qu'en se consacrant aux èthika, Socrate a innové en recherchant strictement l'universel, et en fixant l'exigence de définition*. Or, d'une certaine manière, on n'est pas loin d'avoir là, aux yeux d'Aristote, comme un fourvoiement de Socrate. Non pas que l'éthique représente un domaine d'investigation illégitime, mais l'orientation philosophique exclusive en direction de l'éthique

fait perdre le bénéfice de l'innovation socratique dans le domaine de la physique, et donc en fait aussi dans celui de la philosophie première. Cette malheureuse réorientation a également eu pour conséquence, aux yeux d'Aristote, d'entraîner la cascade d'erreurs platoniciennes : la séparation des universels rend ceux-ci inutiles, voire trompeurs, et ruine en grande partie les solutions théoriques développées par Platon dans le domaine de la philosophie première, de la physique, mais aussi bien de l'éthique. D'ailleurs, *last but not least*, les positions défendues par Socrate en matière éthique sont, aux yeux d'Aristote, fausses d'un bout à l'autre.

Je retiens donc de ce rapide parcours qu'Aristote n'affirme pas que Socrate est le premier penseur de l'éthique, mais qu'il a innové décisivement, en recherchant définition et essence dans le domaine des mœurs. Et paradoxalement, ce qui constitue un progrès en soi – la conception de l'essence – s'est historiquement accompagné d'un recul dans le domaine de la recherche physique, et a même conduit à de profonds fourvoiements dans la réflexion éthique¹.

2. Vérification du *topos* aristotélicien touchant Socrate : vrai et faux à la fois

Les éléments bio-doxographiques multiples que l'on tire de Platon et Xénophon permettent d'affirmer qu'indubitablement Socrate s'est intéressé avant tout à ce qu'Aristote désigne comme les *èthika*, le domaine éthique. Il n'y a pas lieu de s'étendre longuement sur ce point, et je me contenterai de relever ce qui, dans les premiers dialogues de Platon, constitue comme une réflexion générale de Socrate sur les valeurs. Ainsi, des affirmations réitérées dans *l'Apologie de Socrate*, concernant la recherche d'une amélioration de soi et des autres, qui convergent vers la célèbre formule finale, frappée avec le plus grand soin : « une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue » (38a). Ou encore la description qui est faite de lui par Nicias dans le *Lachès*, 187e-188a, et de sa manière de solliciter son interlocuteur, qui « ne va cesser d'être retourné par la parole de Socrate, jusqu'à ce qu'il en vienne à rendre des comptes

¹ On se reportera ainsi à la sévère critique que produit Aristote de l'*akrasia* dans le livre VII de *l'Éthique à Nicomaque*, qui ramène à l'aberrante thèse (selon lui) de la vertu-science. En fait, aux yeux d'Aristote, Socrate s'oppose abusivement à l'opinion commune, et verse dans le paradoxe ; il se détourne du naturalisme, et n'en retient rien. Le mouvement socratique est finalement un mouvement à vide. La seule justification du point de vue défendu sur Socrate est donc conceptuelle : en exigeant de se centrer sur des formes-concepts, Socrate fait le pas décisif en direction d'une démarche philosophique. Mais dans le même temps, sa démarche éthique n'est pas productive. L'atopie socratique fait que son discours n'a pas d'ancrage réel, et reste totalement abstrait. On comprend qu'il ne veuille pas alors faire de Socrate le passage obligé de ses *Éthiques*, et qu'il insiste là davantage sur ses méprises théoriques. En revanche, d'autres auteurs ont certainement manifesté une attitude théorique proche de celle d'Aristote lui-même, ainsi qu'on va le voir : l'éthique comme domaine de savoir propre articulé à un savoir fondamental ; mais leur discours est balbutiant, imagé, en un mot, insuffisamment conceptuel.

sur lui-même - sur la manière dont il vit actuellement, et sur la manière dont auparavant il a conduit sa vie ».

Dans Xénophon, deux passages des *Mémoires* méritent également d'être rappelés :

« Il ne discutait certes pas de la nature de toutes choses, comme les autres, pour la plupart, le faisaient, examinant la façon dont ce que les sophistes nomment le cosmos a pu naître, et selon quelles nécessités se produisent les phénomènes célestes, mais il montrait même que ceux qui se préoccupaient de tels problèmes semblaient dans la folie. » (I, 1, 10-12)

et un peu plus loin :

« Pour sa part, il discutait toujours sur des questions relatives à l'homme (*peri tôn anthrôpinôn*), examinant ce que sont le pieux, l'impie, le beau, le laid, le juste, l'injuste, la tempérance, la folie, le courage, la lâcheté, la cité, l'homme politique, le gouvernement des hommes, ce qui est de nature à gouverner chez les hommes, et le reste, dont la connaissance fait de ses possesseurs des hommes d'excellence, tandis que ceux qui les ignorent peuvent à juste titre être qualifiés de serviles. » (I, 1, 16)

Enfin, on ne peut omettre le fameux témoignage de Cicéron, très proche de la présentation historique que donne Aristote dans les *Parties des animaux* (cité *supra*) : « Socrate le premier ramena la philosophie du ciel, lui fit place dans les villes [...] et la réduisit à une recherche sur la vie et les mœurs, sur les biens et les maux » (*Tusculanes*, V, 4, 10-11), non plus que celui de Diogène Laërce (*Vies*, II, 21) : « S'étant rendu compte que l'observation de la nature n'est pour nous d'aucune importance, c'est des questions éthiques qu'il recherchait la connaissance, aussi bien dans les ateliers que sur la place publique ».

Or, en dépit de ces divers témoignages souvent invoqués, rien ne permet réellement d'affirmer que Socrate invente de toutes pièces un domaine, autrement dit qu'il isole un domaine du savoir, qu'il appellerait éthique ou autre. Il dit qu'il faut avoir le souci par-dessus tout de la justice, du bien et de la vertu en général : ceci est considéré comme une évidence, et si une justification doit être donnée, c'est tout simplement que ces éléments sont la substance même de la vie authentiquement heureuse. Donc, Socrate s'intéresse, et veut intéresser chacun, à ce qui, de son point de vue (et en fait, de l'avis de chacun pourvu que l'on fasse l'effort d'y réfléchir), représente le plus important dans une perspective pratique, ce qui réalise, ni plus ni moins, la vie la meilleure possible. La justification de l'intérêt pour les *anthrôpina* est d'ordre pratique, elle n'est absolument pas fondée sur une décision théorique. Nous aurions de fait des difficultés insurmontables à la justifier : pourquoi se soucier dans une perspective de connaissance pure à l'éthique seule ? Comment justifier une telle restriction de la visée

théorétique ?¹ Cela serait d'autant plus incompréhensible que Socrate semble considérer qu'il existe sans conteste des savoirs techniques nombreux et très élaborés. La recherche d'un savoir éthique devrait s'inscrire dans le cadre plus large d'une recherche sur le savoir en général, ce que Platon précisément entreprendra.

Quoi qu'il en soit, il est probablement nécessaire de replacer Socrate dans une certaine continuité, qui est celle d'une réflexion morale également engagée par les poètes, par les sophistes aussi, quoi que Platon et Aristote pensent de la valeur de leur contribution. Et si un élément nouveau surgit avec l'intransigeante pratique socratique de l'*elenchos*, avec cette remise en question de tout savoir moral au regard de ce test insurmontable qu'est l'exigence de définition de l'essence, il n'y a rien qui permette de voir en Socrate le fondateur de l'éthique, ni même de la réflexion éthique, en un sens que l'on ne trouverait pas anticipé avant lui.

Il est certes bien des traits qui distinguent Socrate des sophistes, mais l'enseignement de la vertu d'un côté, le questionnement sur la vertu de l'autre, apparentent à coup sûr Socrate à ceux que Platon a présentés ultérieurement comme des adversaires et des faussaires de la philosophie.

L'effet de la reconstruction doxo-historiographique semble donc patent : Aristote adhère sans réserve à la façon dont Platon a présenté dans les premiers dialogues l'apport socratique, comme moment de sa propre formation². Dès lors que l'œuvre de Platon apparaît comme la véritable amorce du savoir philosophique (parce que le naturalisme naïf se dépasse chez lui en recherche de l'essence), Socrate est reconnu comme l'élément déclencheur (recherche de l'essence), opérant (de façon contingente et en réalité, malheureuse) dans le domaine de l'éthique (recherche de la définition de l'essence de la vertu). De la fiction autobiographique du *Phédon* à *Métaphysique A*, la conséquence est bonne. Présentant les choses de cette façon, Aristote ne pouvait certes oublier les œuvres de plusieurs sophistes³, et leur réflexion sur la vertu, mais il n'y voyait aucun savoir authentique mis en place, partageant ainsi le diagnostic

¹ La formule employée par Xénophon à son propos est à cet égard significative, et donne un éclairage exact et précis : il s'intéresse aux questions relatives à l'homme, aux *anthrôpina*. Cette expression, que l'on retrouvera chez Aristote, peut-elle passer pour une formule socratique ? Elle doit en tout cas être comprise comme renvoyant au domaine pratiques des actions et des valeurs humaines.

² Il est à peine besoin de souligner qu'Aristote ne confond pas le Socrate des dialogues métaphysiques avec le Socrate historique dont il parle, et dont il retrouve des traces dans les premiers dialogues, comme l'*Hippias mineur*. Les thèses défendues par Socrate dans ce dernier dialogue lui sont bien attribuées ; en revanche, Aristote ne lui prête aucune des positions du *Phédon* ou de la *République* par exemple. Si c'était le cas, les jugements de la *Métaphysique* et des *Parties des animaux* (cf. *supra*) deviendraient inintelligibles.

³ Ils sont certainement visés dans le passage des *Parties des animaux* mentionné ci-dessus.

général de Platon sur l'art sophistique comme art de la contrefaçon et de l'illusion. Quant aux physiologues présocratiques, ne faudrait-il pas admettre qu'Aristote les écarte à bon droit, lui qui s'est livré si constamment à des discussions critiques d'Anaxagore, Empédocle ou Démocrite dans le cadre des recherches physiques ? Peut-être, à moins que la logique classificatoire à laquelle obéissait la mise en place de l'historiographie d'Aristote ne l'ait éventuellement conduit à quelques simplifications.

3. Une insuffisance des présocratiques en matière éthique ?

Les auteurs que nous qualifions de présocratiques sont-ils définitivement exclus de toute participation à une histoire ou préhistoire de l'éthique, du point de vue d'Aristote ? D'abord, il est un fait que cette histoire n'est pas véritablement écrite par Aristote, comme je l'ai dit, et la raison en est principalement que l'éthique n'a pas un réel statut de science, en tout cas pas d'une science théorique au plein sens du terme. A supposer toutefois que la question soit fondée, on pourrait faire les rappels suivants, qui vont dans le sens d'une réponse négative, à quelque nuance près.

a) Les physiologues ne satisfont pas aux conditions posées par Aristote.

L'évaluation générale des physiologues n'est pas fondamentalement différente de celle que l'on trouve chez Platon : pensée confuse et balbutiante (cf. le *Sophiste*), incapable de dépasser un strict point de vue mécaniste (cf. *Phédon*), précisément ce dont Socrate se serait affranchi. Nous pouvons ainsi mettre en avant une première série de critères concernant la recherche éthique, auxquels ne satisferaient pas les écrits présocratiques :

- le discours philosophique doit viser l'universel, et user de concepts généraux¹ ;
- le discours à visée éthique doit être exclusivement centré sur des questions éthiques.

Or, c'est cela qui semble pour la première fois réuni dans la personne de Socrate, et pas avant. Et les sophistes ? Ils n'auraient pas en fait de vrai souci théorique, mais leur discours serait purement rhétorique et donc circonstanciel, relativiste et donc contradictoire. Entre Platon et Aristote, la convergence de vues est sur ce point parfaite.

¹ Que leurs discours aient une forme narrative n'est pas absolument réhibitoire, mais constitue un obstacle de plus.

Pourtant, nous débouchons aussitôt sur le paradoxe du diagnostic d'Aristote : tout conduit à plébisciter Socrate ... sauf qu'à peu près toutes ses vues sont fausses, comme Aristote y insiste sans détour, je l'ai rappelé ! Ainsi, le vrai départ de la réflexion éthique devrait être repoussé à Platon, mais c'est là encore un départ manqué (Platon ayant cru pouvoir traiter la question du bien en termes métaphysiques), et elle ne s'épanouit vraiment que chez Aristote. Tel est en somme l'implicite de la réflexion d'Aristote, et cela n'a rien d'étonnant, si l'on considère sa tendance marquée à ne voir chez ses prédécesseurs, Platon compris¹, que des amorces d'une *theôria* fondée.

b. Pythagore, et peut-être d'autres ?

Cela étant, les *Magna moralia* présentent du point de vue qui nous occupe une originalité certaine, en offrant une doxographie express sur l'éthique. Socrate s'y trouve encore présenté comme le véritable précurseur, et à cela rien d'étonnant d'après tout ce que nous avons vu précédemment, mais il est précédé cette fois par une autre figure, qui est celle de Pythagore : « Pythagore est donc celui qui, le premier, entreprit de parler de la vertu, mais il le fit de manière incorrecte. En ramenant les vertus aux nombres, il forgea une théorie qui leur était inadéquate : ainsi, la justice n'est pas 'un nombre au carré'. » (I, 1, § 6)

On retrouve ici l'idée d'un balbutiement, mais ce balbutiement amorce au fond quelque chose dans le domaine de l'éthique, avec cette maladroite tentative de définir la justice. De là à penser qu'il y a finalement bien une préhistoire présocratique de la théorie éthique, il n'y a qu'un pas, qu'Aristote avec sa mention de Pythagore nous autorise à tenter². Reste à savoir comment procéder, avec quels critères, pour suivre une voie où Aristote ne s'est guère engagé. Je propose, tout en se dégageant de la grille de lecture aristotélicienne, d'aller les chercher dans l'œuvre d'Aristote lui-même, s'il est vrai que l'authentique naissance de la théorie éthique, selon Aristote, ou encore, sa naissance officielle, pour user du critère commode de la terminologie, a lieu avec ses propres *Éthiques*.

3. Conditions et critères de la réflexion éthique

¹ Il faudrait même dire « surtout Platon », car entre Aristote et les platoniciens se joue une guerre de légitimité. Aristote cherche à suggérer que Platon lui-même n'est qu'un avatar de traditions anciennes.

² Aristote, ou l'élève qui a rédigé le traité. Cela est également à rapprocher de la mention des pythagoriciens en *E.N.* I, 4, rappelée ci-dessus.

Conditions externes

A quelles conditions une réflexion philosophique sur les valeurs peut-elle s'amorcer ? Il paraît raisonnable de poser qu'une telle réflexion se traduit par la mise en question critique des valeurs comme telles, dont viennent à être examinés les fondements, selon une exigence rationnelle¹. Ainsi, ce qui est présupposé est un ordre (politique, social, culturel), et ce qui est requis, à titre de condition extérieure de la réflexion, historique, est quelque chose comme un ébranlement ou au moins une évolution de cet ordre, qui rend précisément possible, et en même temps impose, le questionnement critique². Comme l'a largement illustré J.-P. Vernant par ses travaux maintenant classiques³, les mutations socio-politiques affectant les Cités grecques aux VIe-Ve siècles ont conditionné les mutations intellectuelles⁴, qui ont abouti à la philosophie⁵.

Si l'on recherche un critère externe pour cerner l'émergence de la catégorie du philosophique, on pourrait donc avancer qu'il se fait jour dans l'écart critique par rapport à un régime de pensée traditionnel et religieux, et au principe d'autorité sur lequel il se règle (procédant par transmission, révélation d'une vérité). L'écart critique peut ensuite donner lieu au rejet, à l'intégration, à la réforme, etc. Mais c'est d'abord de lui-même que l'acte de pensée critique revendique et tire sa légitimité. Ce que l'on dit ici pour la catégorie du philosophique s'applique évidemment à celle de l'éthique. Les poèmes d'Homère, d'Hésiode légitiment un ordre politico-religieux à partir d'une autorité divine – si l'on veut, l'ordre trouve sa raison après-coup. L'acte critique, philosophique, cherche à déduire l'ordre d'une raison préalable : le principe structurant et organisateur que l'on recherche et découvre doit procéder d'une nécessité. Une éthique de style philosophique doit procéder de même.

Dans l'histoire intellectuelle qu'il reconstruit, Aristote nous montre la succession des *theologoi*, des *phusiologoi*, et enfin des philosophes, Socrate en découvreur, suivi de Platon et

¹ Que cet examen conduise à la confirmation et justification des valeurs, ou à leur contestation, voire leur rejet, relève des options théoriques que chaque penseur fait jouer. Cela relève du détail des positions, et de l'application particulière du principe général de l'examen critique.

² A l'inverse, un ordre fixe ne peut susciter de remise en cause, ou d'examen critique.

³ Il suffit de renvoyer à son ouvrage le plus célèbre en la matière, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, maintes fois réédité.

⁴ Avec du reste des effets en retour (on peut d'ailleurs reprocher à Vernant de ne pas avoir été suffisamment sensible à cette causalité inverse).

⁵ Cela continue évidemment de valoir pour Platon et Aristote, sur la pensée desquels les contextes politiques hautement troublés ont directement pesé, donnant le sentiment de l'extrême urgence à penser, ou repenser, le politique, en même temps que celui de la nécessité d'étendre la perspective (en direction de questions principielles et essentielles).

des platoniciens. Dans cette succession, où devons-nous situer cet écart critique dont j'ai parlé ?

En fait, les mythes exposés dans les poèmes des *theologoi* nous livrent une fable sur les valeurs et leurs principes, les dieux, et nous offrent une réflexion dans une forme narrative. C'est cette perspective ouvertement théo-centrique (et en réalité anthropocentrique), qui est interrogée et mise à mal par les *phusiologoi* apparus au cours du VI^e siècle et du Ve s. av. J.-C. Ce discours total, fondé sur un principe d'autorité, dans une dépendance à l'égard du divin (inspiration divine), qui dérive l'ordre du pouvoir, est en effet contesté, et avec lui, les valeurs qu'il véhicule (de soumission au principe divin, dans une pensée de l'écart, de la finitude humaine insurmontable). Le discours naturaliste nouveau est d'abord un discours de connaissance, mais il est aussi porteur d'une éthique naturelle, si je puis dire, avec cette idée que l'accomplissement de soi doit désormais s'obtenir par la connaissance. Cette nouvelle pensée totalisante, fondée sur le paradigme cosmologique, propose naturellement une identification au principe d'ordre, qui est rendue possible par la connaissance.

Bien que cette posture intellectuelle présente des implications éthiques, on ne peut pas dire que là se situe la naissance d'une réflexion éthique véritable et autonome, précisément pas : en effet, dans une perspective épistémologique, le domaine éthique se trouve rabattu sur la nature, et la réflexion sur l'agir et les valeurs est diluée dans la recherche des fondements de la totalité. Tout se passe comme si le fait d'accéder à une conception universelle de l'ordre conduisait à résoudre *ipso facto* tous les autres problèmes d'ordre, à commencer par celui de l'ordre politique. Réponse radicale qui est en fait une non-réponse, parce qu'elle fait fond sur une occultation. Qu'est-ce qui manque ?

Condition supplémentaire, interne

Pour y répondre, je reprendrai la configuration théorique dans laquelle prend place la discipline éthique chez Aristote lui-même, pour reconsidérer la question de son émergence. Quand il distingue Socrate, Aristote réagit comme le platonicien qu'il a été, et pourtant, l'essentiel manque à ses yeux, parce que Socrate a renoncé à considérer la *phusis*, tout en posant l'exigence d'un savoir haut, fondé dans une connaissance définitionnelle, et d'autre part parce qu'il s'est mépris sur le type de réponse à donner aux questions éthiques. En effet, le domaine des sciences théorétiques ne recoupe pas celui des sciences pratiques : si le premier vise à connaître ce qui est, le second se destine avant tout à produire des conduites bonnes, ou du moins réunir les conditions de conduites bonnes. De ce seul fait, on peut inférer

que l'étude du champ pratique suppose un régime de savoir spécifique, qui n'est pas directement transposable du champ théorique pur. C'est cela qu'Aristote s'attache à mettre en œuvre dans ses traités éthiques et politiques : une science politique adéquate à son objet, orientée par l'enquête éthique¹. C'est précisément ce que Socrate rate avec sa thèse de la vertu-science, qui tend à assimiler le domaine éthique à ce qu'il n'est pas - Aristote le lui reproche suffisamment. La théorie éthique n'est pas, aux yeux de ce dernier, une partie de la science théorique, mais plutôt une réflexion sur soi du savoir pratique, dont l'élément architectonique est la politique. Pour Aristote, la théorie éthique est certes en relation avec le domaine proprement théorique, mais elle ne peut en être déduite, parce que son objet est tout à fait spécifique : il ne s'agit ni de connaître les dieux, ni les êtres naturels, ni d'explorer les propriétés du *logos* en tant que tel. En d'autres termes, l'homme et ses mouvements propres requièrent une étude spécifique, non déductible de la connaissance générale des êtres. D'où la difficulté de la théorie éthique, au statut relativement incertain (une *theôria* au sein de la *praxis* : nous voulons connaître, pour bien agir), comme Aristote le thématise lui-même au livre I de l'*E.N.*². D'où des références contrôlées à la nature, qui aident à penser l'homme, mais ne suffisent pas à le cerner : l'homme est dans l'*èthos*, dont le perfectionnement (par la vertu) n'est ni par nature, ni contre-nature, mais se réalise conformément à la nature. L'éthique est donc selon Aristote liée à un ensemble de savoirs à visée universelle (le domaine de la science théorique), non au titre de partie intégrante, mais à la façon dont la pratique, en tant qu'elle se réfléchit, s'articule au savoir théorique.

Est-ce que certains des physiologues présocratiques, engagés dans une démarche théorique forte, réunissent à peu près les conditions que je viens ici de faire valoir à propos d'Aristote ? Ce peut être, me semble-t-il, le cas d'Empédocle, par-delà ce qu'Aristote serait lui-même prêt à reconnaître à son sujet³. Pour le montrer, il nous faut nous remémorer succinctement quelques questions d'interprétation empédocléenne, anciennes et récentes.

¹ Aristote ne parle pas de science éthique. Sur le statut de l'éthique relativement aux sciences pratiques, dont parle Aristote en *Mét. E*, 1, je me permets de renvoyer également à mon étude « Aristote sur la « science pratique » et l'éthique » (in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 7 (1998), p. 169-194), qui propose de mettre analogiquement en rapport science de l'être en tant qu'être et éthique : chacune dans son domaine est sans lieu propre – l'une est rattachée à la théologie, l'autre à la politique, et en même temps constitutive.

² D'une certaine manière en fait, c'est ainsi que Socrate a appréhendé les choses, bien qu'Aristote ne lui en fasse pas crédit.

³ Empédocle est essentiellement pour lui un physiologue, peut-être même le physiologue par excellence, avec Démocrite : il entre dans une catégorie à laquelle il est à peu près identifié. Lui reconnaître un autre mérite ne présente guère d'intérêt aux yeux d'Aristote, qui ne pouvait sans doute prendre vraiment au sérieux un poème tel que les *Catharmes*. Enfin et surtout, il aurait fallu fonder correctement l'étude de la nature, pour aborder

III Empédocle

Les deux poèmes et le papyrus de Strasbourg

Les *Catharmes* ont été considérés depuis le XIXe siècle comme un poème distinct du *Peri phuseôs*. Outre l'attestation des deux titres, *Sur la nature* et *Catharmes*, dans Diogène Laërce, l'on trouvait des discrédances insurmontables entre la doctrine physique et les éléments présents dans un certain nombre de fragments, qui semblent prendre place dans un récit dont les acteurs sont des démons, parmi lesquels le narrateur lui-même. Le fragment principal est à cet égard B 115, que cite intégralement Hippolyte de Rome¹, et Plutarque partiellement. Outre ce fragment majeur qu'Empédocle aurait « donné en prélude, au point de départ de sa philosophie » (Plutarque, *De l'exil*, 17, 607C), d'autres fragments mentionnent ou mettent en scène des démons, comme les fragments B 122, 123, 125, 126 ...

Les *Catharmes* ont longtemps passé pour exposer une doctrine du salut articulée à un récit de la faute originelle, et ainsi le poème a été tenu pour un poème religieux. D'où le « mystère Empédocle », homme à la double doctrine, soutenant des choses inconciliables (matérialisme-spiritualisme ; science-religion, etc.), seulement intelligibles si l'on supposait en lui comme la coexistence contrariée d'un désir de science et d'un besoin de foi, que certains préféraient analyser cliniquement comme une véritable schizophrénie, quand on ne privilégiait pas, plus simplement, et paresseusement, une conversion (de la science vers la religion – l'homme s'humilie devant le(s) Tout-puissant(s), ou inversement de la religion vers la science – l'homme s'affranchit des croyances obscures).

Ces perspectives sont, à n'en pas douter, inadéquates, et les catégories longtemps appliquées à l'analyse de cette dualité apparaissent aujourd'hui clairement² comme des catégories anachroniques et importées.

Cela a conduit sur le plan interprétatif à de complètes « remises à plat ». Certains ont remis en question jusqu'à l'existence indépendante des *Catharmes* (C. Osborne et B. Inwood³) ;

correctement l'enquête éthique (les mêmes remarques vaudraient à propos de Démocrite). C'est pourquoi, plus généralement, Aristote ne se reconnaît pas de véritable précurseur en la matière.

¹ Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies*, VII, 29, 4-24. Sur les quatorze vers, il manque chez Hippolyte seulement le vers 3 (dans la reconstruction de Diels, adoptée par Bollack), que nous connaissons par Plutarque (*De exilio*, 17, 607C).

² Parce que ces catégories ne sont plus les nôtres, leur caractère de projection est immédiatement frappant.

³ C. Osborne, « Empedocles recycled », *Classical Quarterly*, 37 (1987), p. 24-50, et *Rethinking Early Greek Philosophy*, Londres, 1987, p. 24-31, et 108-132; B. Inwood, *The Poem of Empedocles*, Toronto, 1992.

d'autres ont massivement réattribué les fragments, soit dans le proème du poème physique (N. van der Ben¹), soit même dans le proème et le corps du poème physique (D. Sedley²), pour ne laisser qu'une poignée de fragments, touchant des rites religieux de purification, aux *Catharmes*. Cette dernière position a, de fait, été encouragée par la publication du papyrus de Strasbourg³, supposé constituer le vestige d'une copie complète du *Peri phuseôs*, dont un fragment (le « d ») semble reprendre un fragment jusque-là attribué aux *Catharmes* (B 139), tandis que la présence de trois pronoms personnels à la première personne du pluriel, dans des fragments dont la thématique est manifestement physique, a donné à penser aux éditeurs du papyrus que les démons étaient présents dans le poème physique. Je ne peux entreprendre ici l'examen détaillé de ces divers points, mais au moins signaler qu'aucun n'est en réalité indiscutable (et requerrait assurément d'être plus longuement soupesé et examiné avant d'être admis). On peut ainsi faire remarquer que, 1) ces pronoms sont peut-être des erreurs de copie (c'est vraisemblable pour deux d'entre eux)⁴, et peuvent être en tout cas être expliqués autrement que comme des désignations des démons⁵ ; 2) le fragment d n'est peut-être pas issu du poème physique⁶, car il n'est pas démontré que le papyrus de Strasbourg n'ait contenu que la seule copie du *Peri phuseôs* (que le papyrus ait pu abriter et les *Catharmes* et le poème physique, copiés en continu, l'un précédant l'autre, ou l'inverse – cette hypothèse n'est pas impossible matériellement⁷, et elle a en sa faveur des arguments herméneutiques et

¹ N. van der Ben, *The Proem of Empedocles' Peri phuseôs*, Amsterdam, 1975.

² D. Sedley, *Lucretius and the Transformations of Greek Wisdom*, Cambridge, 1998.

³ A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, Strasbourg, Berlin, New York, 1999.

⁴ Cf. K. Algra et J. Mansfeld, « Three thêtas in the « Empédocle de Strasbourg » », *Mnemosyne*, vol. LIV, fasc. 1, Leyde, 2001, p. 78-84.

⁵ Cf. à ce propos A. Laks, « Reading the readings : On the first persons plurals in the Strasbourg Empedocles », in *Presocratic philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*, V. Caston et D. Graham éd., Aldershot, 2002. En effet, le point décisif est que dans les fragments du papyrus de Strasbourg, les démons ne sont jamais nommés, désignés. Ce sont les éditeurs du papyrus qui décident d'y voir une référence aux démons.

⁶ La conviction que le fragment doit être lu comme une pièce du poème physique vient avant tout de sa présence au milieu d'un ensemble de fragments, qui sont eux manifestement issus du poème physique. Par ailleurs, la prétendue forte évidence interne au fragment d, celle de la mention d'un « tourbillon » au vers d 8, le δῖνος, souvent commentée depuis la publication de l'édition du papyrus, n'est, faut-il rappeler, qu'une pure conjecture. A sa place, un χῶρον peut tout aussi bien se loger. Si l'on met entre parenthèses cet opportuniste δῖνος, la certitude que nous avons affaire à un moment de l'analyse de la troisième étape zoogonique (selon Martin et Primavesi) devient beaucoup moins assurée...

⁷ Aux dires mêmes des papyrologues que mentionnent Martin et Primavesi (*L'Empédocle de Strasbourg*, p. 11, n. 2), la longueur « normale » d'un rouleau est de 6-9 m (selon Cavallo), tandis que Schubart parle d'une longueur maximum de 7-10 m, et Blanchard de rouleaux de 3, 50 m à 16, 50 m. Or, ils arrêtent de leur côté l'hypothèse d'une longueur de 6 m (p. 11), simplement d'après leur conviction que le papyrus ne contient que le poème physique. Mais pourquoi le papyrus n'aurait-il pas mesuré 9 ou 10 m ? A. Martin et O. Primavesi avancent ici une simple pétition de principe.

philosophiques substantiels ; il est pour le moins surprenant que les éditeurs l'écartent, sans avoir établi son impossibilité)¹.

De fait, lorsque le papyrus a été découvert, un grand optimisme a prévalu, et l'on a pu penser que ce précieux vestige d'une vraisemblable transmission directe résoudrait la plupart des difficultés traditionnelles de l'interprétation (y compris en matière cosmologique). Les plus récentes contributions à l'exégèse du papyrus et des fragments d'Empédocle montrent qu'en vérité les interprétations supposées définitives, de la cosmologie, du statut des démons, doivent être révisées et rediscutées. En ce sens, les réflexions qui suivent se veulent une incitation à prendre à nouveau au sérieux les *Catharmes*, dont on a, en raison de l'effervescence suscitée par le papyrus, sinon nié l'existence, du moins rétréci les dimensions, et l'intérêt. C'est en effet de cette façon que concluaient les éditeurs du papyrus, mais aussi D. Sedley qui a pu soutenir que les *Catharmes* ne contenaient que des prescriptions religieuses². Une éclatante exception est en revanche constituée par la récente édition française des fragments des *Catharmes* par Jean Bollack³, dont la ligne d'interprétation, proche de celle ici défendue, conduit à une compréhension propre du projet littéraire et philosophique des *Catharmes*. On peut aussi mentionner le travail éclairé de R. Laurenti, achevé avant la découverte du papyrus, et publié à titre posthume⁴.

Pour en finir provisoirement avec la question philologique de ce qui peut être considéré comme appartenant ou non aux *Catharmes*, je retiens en tout cas comme principe de travail que les évidences fortes fournies par l'interprétation des fragments connus et attribués (à

¹ Il est à noter que J. Bollack, de son côté (in « Voir la haine ». Sur les nouveaux fragments d'Empédocle », *Methodos* 1, Lille, 2001, p.173-185), soutient que le fr. d, très proche mais néanmoins légèrement différent de B 139, est plutôt à appréhender comme un écho, dans le poème physique, des *Catharmes*. Signalons que les éditeurs du papyrus écartent également l'idée que les fragments puissent être issus de deux rouleaux de papyrus distincts, bien qu'ils notent le fait que l'écriture du fragment d est légèrement moins soignée que celle des autres fragments (*L'Empédocle de Strasbourg*, p. 7). Pour finir, je relève qu'ils mentionnent avec faveur cette remarque d'un spécialiste de la question, H. Cadell : « Les fabricants de cartonnages funéraires... travaillaient en commun dans un atelier. Ils puisaient au fur et à mesure à une même provision de papyrus, et chaque poignée déchirée par l'un des ouvriers se trouvait aussitôt répartie entre les autres » (cité p. 32). Si cette remarque permet de justifier la discontinuité entre les fragments supposés du seul poème physique (a, b, c viendraient du livre I, et d du livre II), que ne peut-elle justifier l'utilisation de morceaux de papyrus encore plus distants ! Tout cela plaide en faveur de la plus extrême prudence...

² A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 119. D. Sedley, *Lucretius and the Transformations of Greek Wisdom*, p. 2-8. Cette dernière prise de position fait resurgir par la bande l'idée d'une dualité entre recherche scientifique et pratique religieuse, fort problématique. Il faudrait se demander si Empédocle répercute des prescriptions religieuses, ou s'il ne remodèle pas plutôt des contenus religieux, dans la perspective nouvelle de cette éthique de la *philia* que je cherche à cerner.

³ *Empédocle. Les purifications. Un projet de paix universelle*, édité, traduit et commenté par J. Bollack, Paris, Seuil, 2003.

⁴ R. Laurenti, *Empedocle*, Naples, 1999.

raison selon moi) aux *Catharmes*, considérés *dans leur contexte*¹, doivent fournir une règle de lecture *supplémentaire* (l'autre étant fournie par les pièces de l'épais dossier physique), dont nous nous munissons pour lire le papyrus, et non l'inverse. Dans cette dernière hypothèse, en effet, l'on érige en référence principale le rassemblement fortuit de quelques fragments², contre l'ensemble de la tradition indirecte (fragments et témoignages) qui, dans un certain nombre de cas, s'appuyait sur des copies complètes des poèmes d'Empédocle.

Les démons, et leur signification

« Il est un oracle de la Nécessité, antique décret des dieux,
 éternel, scellé par de larges serments :
 que l'un dans son égarement vienne à souiller d'un meurtre les chers membres,
 qu'après cette faute il prête de surcroît un serment parjure,
 et il faudra aux démons qui ont obtenu longue vie
 errer trente mille ans loin des bienheureux,
 naissant à travers le temps en toutes sortes de formes mortelles.
 Et la force de l'Ether le pousse vers la mer,
 la mer le rejette sur les rivages de la terre, la terre vers les rayons du soleil éclatant, qui le
 relance dans les tourbillons de l'Ether ;
 l'un le reçoit de l'autre, et tous le détestent.
 De ceux-là moi je suis l'un, exilé loin du dieu et errant,
 pour m'être fait le vassal de la Haine en furie. » (B 115)

Dans le fragment B 115, prélude ouvrant au récit démonique, un possible est posé : « que l'un dans son égarement vienne à souiller d'un meurtre ses chers membres... » (v. 3). La loi (v. 1-2) est punition nécessaire d'un crime possible : cela est bien différent d'une nécessité absolue, telle qu'elle se manifeste dans le devenir physique. Aussi B 115 ne peut-il être intégré sans un

¹ Ce que je me suis efforcé de réaliser dans mon travail de thèse « Le démon et la communauté des vivants. Etude de la tradition d'interprétation antique des *Catharmes* d'Empédocle, de Platon à Porphyre » (1992). Pour un plaidoyer en faveur de la prise en compte première de la différence des projets développés dans les deux poèmes, cf. J. Bollack, « Remarques générales et particulières », in *Aevum antiquum*, N.S. 1 (2001), p. 69-77.

² Faut-il rappeler que les 52 morceaux de papyrus reconstitués en un ensemble de fragments a à k ont été dégagés de l'intérieur d'une couronne (ou collier), dans laquelle, repliés, ils servaient de support cartonné à des feuilles de cuivre collé (cf. *L'Empédocle de Strasbourg*, p.28-30) ? Ils n'étaient donc plus qu'un matériau de réemploi, utilisé de façon aléatoire.

véritable coup de force interprétatif dans un récit cosmogonique. Dans une étonnante lecture commandée par la reprise à la lettre de la lecture patristique, anti-païenne et anti-agnostique d'Hippolyte de Rome¹, C. Osborne, championne de l'unitarisme, avait supposé pour sa part comme un meurtre primordial à l'origine du cosmos, celui que relatait précisément B 115. L'hypothèse repose hélas sur une non-lecture du fragment, et ne semble pas imaginer la possibilité d'un assemblage des données textuelles par Hippolyte, dont le parti-pris en matière hérésiologique (c'est le moins que l'on puisse dire...) n'est pas à démontrer². Je viens de souligner le caractère de possibilité de la faute : ce n'est rien qui puisse nous faire comprendre la genèse du cosmos, qui advient, elle, selon une nécessité non hypothétique (le terme est fixé selon les cercles du temps, cf. B 30). D'autre part, le fragment montre sans aucune ambiguïté que les démons qui naissent de cette faute vont s'incarner dans des formes mortelles (v. 7), *qui leur préexistent* donc, de même que les quatre Eléments sont déjà constitués en masses différenciées (v. 9-11). Ainsi les démons, dans l'économie du fragment, sont présentés comme les exclus de la totalité physique, parce qu'ils se sont placés du côté de la Haine (v. 13-14). Bref, le contenu du récit de 115 est tout sauf cosmogonique, et cette démonogonie est bien plus essentiellement, si l'on peut dire, une « égogonie » : tout converge en effet vers ce surgissement de l'*ego* aux vers 13 et 14, qui est comme un reste, une part exclue (cf. le mouvement de rejet décrit dans les vers 9 à 12), précisément ce que ne prend pas en compte (ou suppose résolu), le savoir sur la nature. Dit autrement, le problème rencontré ici est bien celui de l'individualité en tant que telle et de sa destinée : constituée dans une rupture avec la totalité, elle ne peut prétendre à son accomplissement qu'en réintégrant cette totalité, par le savoir et par le type d'activité que celui-ci induit.

L'on retrouve dans cette perspective plusieurs questions, qui agitent toujours les spécialistes, notamment celle de la nature exacte du démon.

Le démon lui-même peut-il être compris comme un être physique ? C'est un point sur lequel je me trouve en complète divergence de vues avec plusieurs auteurs, en particulier D. O'Brien et les éditeurs du papyrus, selon qui les démons sont à interpréter comme des entités

¹ Hippolyte interprète Empédocle dans la perspective hérésiologique : ce dernier doit manifester le dualisme, la méconnaissance complète du vrai et unique Dieu, de la vraie genèse, et de la doctrine du péché originel. Tout est fait pour rapprocher Empédocle et les autres auteurs païens d'un conglomérat gnostique dualiste.

² Il y a des raisons de penser que Marcion s'est servi d'Empédocle, contrairement à ce que l'on dit souvent (cf. à ce propos ma thèse, *Le démon et la communauté des vivants*, p. 691, n. 6), mais en aucun cas Empédocle ne constituait la référence principale de Marcion.

naturelles, en l'occurrence « des particules d'Amour, contaminées par la Haine »¹ : la lecture attentive de B 115 me semble pourtant exclure que le démon puisse être ramené à des constituants élémentaires (les Eléments le rejettent universellement, cf. les vers 9-12) ou à des puissances cosmiques : ni la haine, puisque le démon subit son influence (= la faute), puis ses effets (la punition), ni l'amour, puisque l'amour ne saurait obéir à la haine, comme le démon est d'abord obligé de le faire². Le démon est bien, confronté aux constituants du monde et à ses Puissances, autre chose, un *reste* irréductible à l'analyse ontologique. Et si l'on ne veut pas spiritualiser le principe démonique, comme l'on a commencé à le faire dès les interprétations antiques d'inspiration platonicienne, en identifiant le démon à l'âme, la partie essentielle de l'homme et même du vivant, il faut s'en tenir à ceci : que le démon constitue la figure centrale d'un ensemble narratif dont certains éléments ont des correspondants physiques, et d'autres pas. Mais tandis que le discours du poème physique est clairement référentiel – il s'agit de dire le monde, en produisant un monde analogue fait de mots, qui est le poème même -, celui des *Catharmes* doit être compris comme fondamentalement auto-référentiel : il reprend à dessein une forme mythique, se déployant en vérité au fur et à mesure de son énonciation. Les démons sont donc d'abord à comprendre comme des êtres suscités par la narration, et même plus précisément par la parole d'un « je » narrateur. Le fragment B 115 fait d'ailleurs voir comment est garantie la vérité du récit : ce dernier se vérifie performativement, parce que le locuteur-narrateur s'identifie lui-même à l'un de ces êtres individuels démoniques, qui est entré dans le devenir, et a éprouvé celui-ci, d'abord comme étranger - étranger à tout, parce que détaché de l'unité originelle, et meurtrier (les vies individuelles sont gagnées sur d'autres vies), avant de se reconnaître, à la suite d'une prise de conscience (B 136) comme membre de la communauté des vivants, et de gagner peu à peu la familiarité-harmonie avec les êtres, au moyen de la connaissance, qui est liante et aimante, et des pratiques accordées, non destructrices, productrices d'unité. En ce sens, le démon c'est,

¹ *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 86, où est reprise la position de D. O'Brien. Mais il faudrait ajouter une grande partie des interprètes, de Cornford (*From Religion to Philosophy*, Cambridge, 1912, p. 238-239), qui voit dans les démons un mélange de particules d'Amour et de Haine, à J. Barnes (*The Presocratic philosophers*, Londres, 1982, p. 499-500), pour qui le démon est fait de tous les Eléments. Il est toutefois à noter que la position d'O. Primavesi a récemment évolué (dans sa communication au colloque de Pise de septembre 2004, « Allegory in Empedocles » ; cf. aussi son article à paraître : « Empedocles : Physical divinity and allegorical myth », in P. Curd et D. Graham (éd.), *The Oxford Handbook of Presocratic philosophy*). Il propose désormais de voir dans les démons des êtres non plus physiques mais allégoriques. Cela constitue une réelle avancée dans la compréhension, toutefois limitée par le fait que cet allégorisme démonique serait selon lui interne au poème physique. La question se déplace alors : pourquoi allégoriser le devenir physique dans le cours même du poème physique ? Une réponse conséquente amène à reconduire les démons aux *Catharmes*.

² Nul être, d'ailleurs, n'est « fait » d'Amour ou de Haine : le corps est composé dans des proportions variables d'éléments, que l'Amour réunit et que la Haine tend à disjoindre, mais les puissances d'Amour et de Haine ne se morcellent pas dans les êtres. L'idée de « particules » d'Amour et de Haine est tout simplement fautive.

fondamentalement, le 'je' objectivé dans une narration. La diversité typologique des démons procède ensuite de la logique même d'un récit qui se fait odyssée universelle : outre les démons exilés et errants, se rencontrent un démon féminin présidant aux migrations corporelles (cf. B 125 et 126), ainsi que des couples de démons allégoriques (B 122 et 123) ; les lieux et les temps prennent de même leur valeur au sein des épisodes de ce récit de formation et d'initiation. Faut-il en dire plus ? Faudrait-il que ces figures narratives que sont les démons exilés de B 115 aient de surcroît une consistance ontologique ? Alors, il serait nécessaire de la même façon que Croissance et Dépérissement, et les autres personnifications des fr. B 122 et 123, soient « faits » de quelque chose, que la grotte de B 120 soit quelque part, et ainsi de suite. Si le récit des *Catharmes* a une valeur symbolique, alors on tient une justification suffisante de la mise en scène de ces divers démons en son sein : ces derniers permettent de mettre en scène quelque chose qui n'est peut-être pas figurable autrement, et qui n'a en tout cas pas à être réduit à une dimension physique. Reproche-t-on aux âmes platoniciennes de ne pas être des corps ? Il n'y a pas à s'étonner que les démons d'Empédocle ne soient pas composés. Et dire cela ne revient pas à identifier les démons aux âmes, mais plutôt à supposer qu'il y a quelque chose, peut-être seulement un point de vue, qui est irréductible à ce que le discours est capable de mettre en évidence ! Ce point de vue, je l'ai dit, est celui du « je » considéré en tant que tel, qui ne peut par ailleurs proférer la vérité sur toutes choses (= le poème physique), qu'ayant fait l'expérience de la singularité et de l'extranéité de toutes choses, ayant éprouvé la violence (subie, donnée), et peu à peu reconquis l'unité par la connaissance.

Il est donc vraisemblable de supposer que la punition et l'errance endurées par le démon fautif relèvent d'une nécessité interne à la narration. Et cette nécessité reste hypothétique, dans la mesure où elle est liée à un aveuglement qui n'était pas déterminé.

On peut dans cette perspective poser encore une autre question, touchant le terme de l'errance démonique. Celui-ci est-il fixé avec nécessité ? C'est ce que semblent aussi considérer O'Brien et les auteurs du papyrus¹. Pourtant, il n'est pas facile de se convaincre que « 30 000 saisons » fixe une durée précise ; ce grand nombre signifie plus probablement la

¹ D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle*, Cambridge, 1969, p. 88-92 en particulier, et A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, p. 90. La question a en effet été récemment compliquée par la découverte, due à Marwan Rashed, de scholies byzantines à la *Physique* et au *De la génération et de la corruption* d'Aristote (cf. « La chronographie du système d'Empédocle », in *Aevum antiquum*, N.S. 1 (2001), p. 237-259), autorisant à mettre en rapport durée du cycle cosmique et durée de l'exil des démons. M. Rashed a étudié avec virtuosité les implications des données chronographiques fournies par ces scholies, tout en convenant lui-même qu'il pouvait s'agir d'une « forgerie tardo-antique ou byzantine (...) bien plus conforme à la simple vraisemblance historique » (*art. cit.*, p. 244). Cette réserve me semble bien fondée.

très longue durée, indéfinie¹. Les autres fragments dont nous disposons nous permettent en tout cas de poser que la fin de l'exil n'est pas atteinte mécaniquement, tout au contraire. Si donc la durée évoquée renvoie à l'idée d'un long cycle et d'une interminable série d'incarnations successives – comme si en 30000 saisons pouvaient être expérimentées tous les types d'existence possible, ce qu'évoque formulièrement le fragment B 117 : « Car j'ai déjà été garçon et fille, / Buisson et oiseau, et poisson qui chemine hors de l'eau », le point-clé pour mon propos est qu'il n'y a de toute façon pas d'expiation mécanique et « automatique » : le retour vers les Immortels est conditionné par une certaine attitude, ou conduite, destinée à rendre possible ce retour. Ne retrouve-t-on pas du reste une idée de ce genre dans l'eschatologie platonicienne ?

De fait, nous pouvons nous faire une assez bonne idée de la façon dont cette errance est susceptible de prendre fin. L'envisager nous place au cœur précisément de ce que l'on pourra convenir d'appeler l'éthique empédocléenne : c'est, après l'épreuve redoublée de la violence, la pratique ordinaire du meurtre (cf. le saisissant fr. B 137, qui fait voir dans tout sacrifice animal *comme* le sacrifice de son propre enfant), l'appel à une prise de conscience (individuelle d'abord, collective ensuite) par la mise en évidence de l'horreur (cf. B 136 et 139), c'est l'effort de conversion et de purification (cf. B 144, 145), passant par le respect absolu du vivant, et la proscription du meurtre érigée en loi (B 135), qui débouche « à la fin », *eis telos*, selon une gradation ayant fait passer par tous les ordres, du végétal, de l'animal (B 127), et de l'humain (B 146), sur une véritable apothéose (B 146 et 147), qui est alors comme le retour dans la communauté d'origine. Et la légitimité du poète-philosophe vient de ce qu'il a accompli lui-même ce cycle de l'errance et de la purification (de B 115 à B 112, dont l'annonce – celle de la parole salvatrice de l'homme devenu dieu – est justifiée par le « flash-back » du récit démonique, que B 115 entame²).

Rien de tout cela n'est véritablement pris en compte par les interprètes qui naturalisent ces épisodes. Ainsi, A. Martin et O. Primavesi, reprenant les lignes générales de la reconstruction de la cosmologie proposée par D. O'Brien, pensent que la faute et l'errance du démon, en ce qu'ils procèdent de l'influence de la Haine, s'inscrivent dans un devenir nécessaire du monde sous l'empire croissant de cette dernière, qui est donc supposé durer 30 000 saisons, soit

¹ Cf. à ce propos J. Bollack, *Les purifications*, p. 67, qui souligne, à raison selon moi, que *hōra* ne doit pas renvoyer à une durée mesurable, mais « note plutôt la saison d'un épanouissement, végétal ou animal, avec un point culminant entre la naissance et la mort ».

² D. Sedley (*Lucretius*, p. 9-10) avance l'argument naïf que le fr. B 112, dans lequel Empédocle met en avant sa divinité, conduit à exclure B 115 des *Catharmes*, qui évoque au contraire la déchéance du démon Empédocle ; cela me paraît en réalité tout l'inverse (l'intégration de B 115 au poème physique résoudrait-elle d'ailleurs la question de fond, qui est qu'Empédocle considère à la fois que l'homme vit l'exil et peut expérimenter le salut ?)

10 000 ans (= cela correspond à la supposée seconde zoogonie, celle qu'impulse la Haine). Et cette phase du cycle aboutit inéluctablement selon eux à la domination absolue de la Haine. Mais, dans ce cas, il est facile de s'apercevoir que l'ensemble de la réflexion d'Empédocle touchant la possibilité du salut, la nécessité de la purification, se vide largement de son sens. En effet, la prise de conscience et la conversion sont projetées à partir d'un devoir-être dont la réalisation n'est *que possible, bien qu'elle le soit toujours* ; la série des fragments rappelée ci-dessus, pour peu qu'on s'efforce de lui trouver une cohérence, indique de fait la visée des *Catharmes* : placer sur la voie au terme de laquelle les hommes pourraient inverser la logique de la haine, intégrant, à la façon des processus vitaux créatifs, la dualité de l'Amour et de la Haine dans une unité supérieure, vivant de leur tension dominée. Nos interprètes, en revanche, supposent l'inexorable et nécessaire avancée d'un mouvement cosmique de décomposition et de dispersion, impulsé par la seule Haine, qui rend inexplicable la réflexion sur la conversion et la visée d'une vie pure. « Vous ne ferez pas cesser le meurtre discordant ? Vous ne voyez pas/Que, dans vos égarements d'esprit, vous vous entre-dévorez ? » (B 136) – cette puissante et dramatique apostrophe ne serait-elle qu'un vain mot¹ ?

Bref, les fragments du récit mettant en scène les démons ne deviennent intelligibles que si l'on admet qu'une possibilité donnée de salut est donnée, symétrique de la possibilité de la faute, dans un monde qui ne se précipite pas vers sa destruction intégrale.

Rapportées au problème de l'éthique, les conséquences que l'on peut tirer de ces remarques sont importantes : le récit des *Catharmes* et le récit cosmogonique se distinguent irrévocablement par leur objet et leur visée ; en même temps, un lien qui serait de l'ordre de l'homologie structurelle est maintenu entre les deux récits, de sorte que le devenir réel du cosmos trouve un parallèle dans le devenir symbolique du démon. Homologie entre les deux récits, mais non identité : c'est la méconnaissance de ce point qui a amené certains interprètes à « écraser » un récit sur l'autre, le symbolique sur le physique. Ce que le récit des *Catharmes* aide à penser, est très exactement ce que le poème physique exclut, par définition en somme, de sa visée : le fini est envisagé comme fini, et non comme partie d'un processus total ; la violence et le mal, l'ignorance/aveuglement et la souffrance y deviennent des objets de

¹ A. Martin et O. Primavesi tentent de trouver une échappatoire à la contrainte que fait peser leur interprétation mécanique du cycle, en avançant : « Il est possible que, dans l'esprit d'Empédocle, l'individu qui respecte ces préceptes ait des chances de voir son démon, au terme de sa présente incarnation, rejoindre immédiatement le cœur de l'Amour, sans avoir à atteindre le déchirement dramatique de la fin du « monde B ». » (*L'Empédocle de Strasbourg*, p.97 ; cela se trouve en gros sur la ligne que dessinait déjà D. O'Brien, dans son *Empedocles' cosmic cycle*, p. 90). Cette sortie miraculeuse hors du mouvement inexorable de la Haine, et du monde lui-même dans son devenir nécessaire, n'est pas autrement justifiée, et revient, je le crains, à expliquer *obscurum per obscurius*.

pensée, à traiter comme tels, afin de parvenir à s'en affranchir ; la question générale de la communauté, des pratiques et des croyances est ici à l'horizon, et non celle de la nature du Tout.

Ainsi, du point de vue de la doctrine physique, la mort redoutée passe pour une illusion, un rien, un faux-problème (cf. fr. B 8, 9) ; dans les *Catharmes*, liée à la faute, l'exil et la violence, elle constitue au contraire le problème à résoudre. Dans le fragment d du papyrus, le « destin » (*potmon*, d1) est redouté, au même titre que les « verdicts de mort » (*thanatoio palois*, d4), quand cela est renvoyé à l'inexistence dans le poème physique, et ne peut faire l'objet que d'un usage conventionnel : « lorsqu'il [Empédocle] enseigne de quelle manière se trompent les gens qui appellent cette réunion et cette séparation une « naissance » et « un affreux destin » et « une mort scélérate », il n'ôte pas la liberté d'employer pour ces choses les expressions usuelles », explique Plutarque dans le *Contre Colotès* après avoir cité le fr. B 9 (11, 1113 B ; trad. Bollack)¹.

J'arrête ici mon esquisse, qui pourrait être largement précisée et étoffée. Empédocle, me semble-t-il, satisfait, dans le registre poético-narratif qui est le sien, aux conditions que j'ai tâché de dégager pour qu'il soit légitime de parler d'une théorisation éthique autonome : d'une part, un cadre théorique général visant à rendre compte de la nature-cosmos dans son unicité et sa globalité, d'autre part la focalisation distincte sur des questions que ne peut adéquatement résoudre le discours physique, parce que la perspective générale de ce dernier ne peut les prendre en charge (sauf à déclarer qu'elles doivent être dépassées). Telle est la question à surmonter, de l'homme comme être fini, souffrant, subissant et produisant la violence, telles sont les questions de l'agir, de la communauté vécue, et des valeurs susceptibles de l'orienter – en vue de ce que J. Bollack nomme un « projet de paix universelle ».

De là l'écart créateur du récit démonique, qui amène à penser l'individuel comme tel : né de l'écart avec l'un-universel, le 'je' après s'être égaré s'efforce de le retrouver, et en réalité de le recréer, refondant sa vie sur le savoir aimant, qui lie et unit. Ce récit constitue ainsi, selon une modalité tout à fait singulière, une véritable éthique, une éthique du salut, narrative et non analytique, à qui fait certes défaut le concept, mais qui se révèle somme toute dans une

¹ A *contrario*, on le voit, faire du fr. d un fragment physique le rend difficilement compréhensible. La seule argumentation plausible en ce sens a toutefois été soutenue par J. Bollack, dans « « Voir la haine » ». Il propose en effet d'appréhender le passage conservé par le fr. d comme une sorte de commentaire interne à l'œuvre d'Empédocle : celui-ci réfléchirait, dans le cours de l'analyse physique du devenir, le moment et le point de vue de la singularité, que la connaissance permet de dépasser (cela suppose l'antériorité en droit des *Catharmes*). La proposition est séduisante, mais suppose une forme de réflexivité scripturaire très sophistiquée, face à laquelle je reste d'autant plus réservé que, je l'ai dit, la preuve n'est pas faite que le fr. d est issu du poème physique.

position parente, *mutatis mutandis*, de la démarche aristotélicienne d'instauration d'une théorie éthique distincte du savoir physique, quoique liée à lui, qui fait de la vie selon l'intellect la perfection à viser.

Pourquoi, si ce que je viens de présenter a quelque justesse, Aristote n'a-t-il pas reconnu Empédocle comme un des précurseurs de l'éthique ? J'en ai auparavant donné la raison principale : c'est que, dans le schéma historiographique tendanciel que dessine Aristote, Socrate, par son attachement exclusif aux questions éthiques, lié à son souci de l'essence, occupe une place d'exception. Il est le véritable inséminateur de la philosophie : sans lui, Platon serait resté cratylien. Les physiologues sont, en gros, restés rivés à une pensée du devenir et de la matière. Ce qui va au-delà, qu'Aristote repère chez les pythagoriciens (cause formelle), chez Empédocle (cause finale), chez Démocrite (essence), ce sont comme des pressentiments, des découvertes furtives et non assumées comme telles, qui se sont produites sous la pression des choses, de la vérité même. Voilà pourquoi la réflexion éthique qui a pu se mettre en place chez Démocrite ou chez Empédocle n'est pas identifiée ou reconnue comme telle : tous deux passent principalement, sérieusement, pour des physiciens. Du reste, comme le contre-exemple même de Socrate le confirme, on a davantage intérêt, en ce qui concerne les matières éthiques, à s'appuyer sur les opinions qui ont cours, et qui sont riches d'un savoir d'expérience¹.

Des bribes pourtant surgissent quelquefois de façon un peu inattendue, comme des balbutiements, dans des passages que l'on pourrait tenir pour latéraux. Ainsi, Aristote avait crédité Empédocle, dans le *Sophiste* perdu, du titre d' « inventeur de la rhétorique »². Comme l'on n'en sait pas plus, le sens qu'Aristote donnait à la formule est quelque peu énigmatique. On peut bien sûr imaginer une justification technique³ : il y a dans l'œuvre des procédés stylistiques, qui préfigurent ceux de Gorgias (cf. la liaison forte établie entre Empédocle et Gorgias dans le *Ménon* de Platon, 76c, à propos des définitions de la figure et de la couleur). Mais on peut aller plus loin, en formulant une hypothèse : du point de vue de Platon et d'Aristote (avec des évaluations quelque peu différentes, toutefois), la rhétorique n'est rien d'autre qu'un art de persuader, qui n'est productrice par elle-même d'aucune « vérité » théorique, que ce soit dans le domaine moral ou politique, quand bien même c'est là que

¹ Le présupposé est que la vérité de l'opinion commune s'ancre dans la nature, comme le philosophe (Aristote, donc) est en mesure de le faire apparaître.

² D'après Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 57 (= fr. 70 Rose).

³ Cf. J. Bollack, *Empédocle. Les purifications*, p.43-45 ; R. Laurenti, *Empedocle*, p.72-82.

s'exerce la rhétorique¹. Pour qu'une rhétorique soit vraie, il faudrait qu'elle soit informée, nourrie, par un savoir extérieur, philosophique en réalité. Cela étant, la compétence rhétorique manipule et met en forme argumentative une série de réflexions touchant les valeurs et les actions, de sorte que l'examen de la pratique rhétorique autoriserait à reconstruire une tradition de réflexion éthique et politique, que l'on pourrait dire pré-philosophique du point de vue d'Aristote. Le fait qu'Aristote désigne Empédocle comme l'inventeur de la rhétorique présente à cet égard un intérêt certain pour notre propos. Bien sûr, cela ne suffit pas à dire qu'Empédocle fonde la théorie éthique : il n'y a pas lieu de revenir là-dessus, et il n'est d'ailleurs jamais discuté dans les *Ethiques*². En revanche, il est mentionné dans la *Rhétorique*, à propos de la question controversée, mais évidemment centrale pour une réflexion sur la justice, de la loi naturelle³. De cette fameuse occurrence, je ne chercherai pas à tirer de conclusion hâtive. Elle atteste au moins la connaissance précise par Aristote du passage d'un poème d'Empédocle (par hypothèse, les *Catharmes*), où celui-ci argumentait en faveur de l'absolu respect des vivants, au nom d'une règle de justice naturelle. Elle suggère enfin, par le biais de l'usage rhétorique, la portée objectivement éthico-politique d'une partie de l'œuvre d'Empédocle, l'argument de la loi naturelle ayant pour fonction d'aider à délibérer sur ce qu'il convient de faire. La substantielle utilisation et discussion d'Empédocle (les *Catharmes* très vraisemblablement) à laquelle se livre Théophraste dans le *Peri eusebeias*⁴, confirme finalement la place reconnue à Empédocle par les péripatéticiens dans le débat politico-religieux.

¹ La rhétorique sert en effet soit à délibérer (en direction du futur), soit à juger (en direction du passé), soit à évaluer (au présent), et dans tous les cas concerne la valeur des paroles et des actions.

² Pour être exact, Empédocle est mentionné en termes généraux (« pour lui [Empédocle], c'est le semblable qui aspire au semblable », 1155b7) au début de la doxographie sur l'amitié en *E.N.*, VIII, 2, en couple oppositif avec Héraclite. Mais ces références présocratiques, qui font écho au début du *Lysis* de Platon, sont aussitôt évacuées, avec la justification suivante, qui mérite d'être rappelée : « Mais ce sont là problèmes physiques, laissons-les de côté, - ce n'est pas l'objet de la présente discipline ; - les problèmes humains, c'est-à-dire ceux qui concernent les caractères et les passions, voilà les problèmes qui retiendront notre attention » (1155b8-9, trad. R.Gauthier, in *Ethique à Nicomaque, VIII-IX*, Paris, Livre de Poche, 2001). Cela montre qu'à cet endroit Aristote n'a en vue que l'ontologie empédocléenne de l'amitié, et non son éthique. On peut bien s'étonner qu'il ne pense pas aux *Catharmes* ; mais ne serait-il pas beaucoup plus étonnant qu'il omette entièrement les considérations éthiques d'Empédocle, si celles-ci s'étaient trouvées entrelardées dans le cours du poème physique, comme le suggère O.Primavesi ?

³ *Rhétorique*, A 13, 373b1-18, où est cité le distique du fr. B 135, à la suite des vers 456-457 de l'*Antigone* de Sophocle.

⁴ Je me permets de renvoyer à la section de ma thèse, qui étudie la place et la fonction de la référence empédocléenne dans le traité *Sur la piété* de Théophraste (cf. *Le démon et la communauté des vivants*, p. 381-426).

Conclusion

Bernard Williams voit dans la question : « Comment doit-on vivre ? » la question qui fonde l'éthique, et il en attribue la paternité à Socrate¹. Cette approche me paraît juste, en ce qu'elle relativise, en un sens non aristotélicien, le poids de l'interrogation sur l'essence dans la démarche socratique. Mais si cette question est liminaire, alors l'éthique, comme je me suis efforcé de l'argumenter, est bien antérieure à Socrate : en effet, ce n'est à rien d'autre que tente de répondre Empédocle dans les *Catharmes*. Cela étant, je croirais pertinent de compléter la suggestion de Williams : la question 'comment doit-on vivre ?' manifeste en effet un besoin, une demande d'éthique, que la démarche philosophique va prendre en charge, en posant, elle, la question qui ouvre véritablement la réflexion éthique, et qui est encore plus socratique : par quel savoir accéder au bien-vivre ? La recherche du bonheur ne fait de doute pour personne, mais il faut que soit acquise la conviction que le bien-vivre relève d'un savoir fondamental (tel est l'objet du discours protreptique de l'*Euthydème*), pour qu'une éthique de style philosophique soit mise en œuvre. C'est bien le cas chez Empédocle, qui est peut-être le premier à s'être posé sérieusement le problème de la médiation entre l'existant particulier et la totalité, c'est-à-dire celui de l'accès au savoir du parfait à partir de l'état de non-savoir, comme un problème crucial engageant solidairement l'individu et la collectivité. Ce problème est aussi celui de Socrate, qui ne cesse de le creuser, ne trouvant pas pour sa part d'assise à ce savoir éthique pourtant requis, une recherche dont les effets politiques sont patents, pour ne pas dire revendiqués. L'affirmation que, dans le *Gorgias*, Platon place dans sa bouche, est sans doute bien dans l'esprit du Socrate historique : « Je suis le seul à faire de la politique » (521d). Mais c'est un fait, cette interrogation commence avant Socrate, et le projet des *Catharmes* atteste, au milieu du Ve siècle av. J.-C., la tentative de penser l'articulation décisive entre savoir et pratique, de dépasser la violence et l'injustice et d'atteindre le meilleur au moyen de la connaissance, en sorte de rendre les vies plus pures, soit encore plus aimantes.

¹ B. Williams, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. fr. A.-M. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 7, d'après la formule de la *République*, I, 352d.

3. Socrate face à ses prédécesseurs : clarification ou simplification des questions éthiques ?

Comment parler de Socrate ? Le Socrate historique, le constat a bien souvent été fait, n'est pas en tant que tel accessible ; mais est-il alors envisageable de dire « Socrate », et de s'abandonner à un Socrate de la tradition, fût-ce le Socrate que Platon met en scène dans la plupart des dialogues, sous prétexte que l'on ne peut remonter au-delà ? Si l'on procède ainsi, on évoque la figure de Socrate selon Platon, et pour le dire en bref on parle largement de Platon, et (peut-être) très peu de Socrate. C'est sans doute là la croix des études socratiques. M'efforçant pour ma part de surmonter un certain scepticisme en la matière, je suis convaincu que les premiers dialogues de Platon nous rapprochent effectivement du Socrate historique ; mais je tiens pour aussi vrai qu'ils constituent également, et de toute façon, une reconstruction – réinterprétation du socratisme. En cela, le Socrate de Vlastos¹ m'apparaît comme une naïve et fallacieuse reconstruction de Socrate – j'ai tenté de le suggérer ailleurs², et n'y insisterai pas ici. Tout cela néanmoins pour dire qu'avec tous les risques que cela comporte, je prétends bien parler de Socrate, et non pas simplement m'en tenir à ce que Platon a voulu nous dire de Socrate. Pour cela, Xénophon également est une aide, bien sûr, ainsi que les autres témoignages « exo-platoniciens ». Par ailleurs, en évoquant Socrate et ses *prédécesseurs*, j'essaie d'éviter cette simplification qui consisterait à opposer Socrate et les présocratiques, et qui conduirait de fait à préjuger d'une certaine façon de la réponse à la question posée³ ; mais j'aurai à revenir là-dessus. Enfin, à titre de préliminaire, j'ajoute encore que le couple clarification – simplification, que j'utilise dans mon titre, ne doit pas être vu comme une traduction atténuée du couple progrès – régression, qui correspond à des vues datées mais encore vivaces aujourd'hui. Il n'est pas question pour moi de me demander si Socrate constitue un tournant pour l'humanité (versant zellerien ou hegelien), ou à l'inverse un abâtardissement de l'esprit grec et un symptôme de décadence (versant nietzschéen). L'idée de progrès fait de toute façon problème, et n'aurait d'ailleurs eu aucun sens pour Socrate et Platon, appliquée à la question du bien et du souci de soi. Plus adéquatement, il pourrait s'agir de se demander s'il y a eu « percée » avec Socrate, à la façon dont A. Laks, reprenant K.

¹ G. Vlastos, *Socrate. Philosophe moral et ironiste*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994.

² Cf. *infra*, « La finalité de l'*elenchos* socratique ».

³ Parler de « prédécesseurs » n'implique pas que Socrate doive être considéré comme un terminus absolu, mais seulement relatif.

Jaspers, se posait la question à propos des présocratiques¹. La question est alors plus précisément de savoir où se situe véritablement la percée, et si Socrate peut être crédité d'un apport radicalement neuf par rapport à ses prédécesseurs, s'il innove plus qu'eux, et en quoi.

Quels sont donc les prédécesseurs en question ? Certes, ceux que nous rassemblons sous le chef – problématique - de présocratiques, et si l'on décide de réduire cette dernière catégorie aux physiologues, il faut ajouter les sophistes, mais aussi l'ensemble des poètes. Une mesure exacte de ce qu'a apporté Socrate ne devrait pas se limiter à une catégorie donnée, découpée plus ou moins artificiellement et *a posteriori*. Cela amènerait aussi à revenir sur la question de la formation de Socrate, inculte ou cultivé, élève d'Archélaos ou pas, ami d'Anaxagore et d'Euripide, avec quelles conséquences. Cette question-là aide à poser celle du lien de Socrate à la culture grecque contemporaine, ou récente.

Cela étant, tout ce qui suit prendra une forme fortement ramassée. Je procéderai à quelques rappels, et tenterai de délimiter un cadre de réflexion.

I. Les mutations antérieures à Socrate : pensée du tout, pensée du sujet, pensée politique.

1. Pensée du tout, et politique.

A. Je voudrais d'abord insister sur ce que j'appellerai la rupture avec le principe d'autorité aussi bien sur le plan poétique que religieux, et donc politique.

On peut en effet voir l'avènement des premiers physiologues, avec leur exigence de rendre *raison* de ce qui est, comme signifiant *en lui-même* la subversion définitive, parce que portant sur le domaine de la connaissance, d'une pensée de l'ordre fondée sur le principe d'autorité, ou comme l'accompagnement d'un mouvement de fond, plus large, de nature socio-politique. Dans ce dernier cas, ils ne feraient que donner à la nouvelle configuration sociale et politique, une assise théorique. Que les physiologues soient fils de leur temps est une évidence, mais ce constat a ses limites, et je n'adhère guère à la thèse générale de J.-P. Vernant, qui conduit à affirmer un véritable conditionnement politique des cosmologies. Je cite : « ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui, triomphant dans la cité, avait

¹ A. Laks, « Comment s'écrit l'histoire des débuts ? A propos des présocratiques », *Int. Zeit. für Philosophie*, 2001/2, p. 154 : « L'essentiel est que le complexe politico-spéculatif qui se développe en Grèce entre les VIII^e et les VI^e siècles avant J.-C. puisse être décrit non seulement comme une mutation, mais aussi, selon le terme de K. Jaspers, comme une « percée » (*Durchbruch*) ».

fait du monde humain un cosmos. »¹. On peut bien admettre que les cosmologies ont largement reflété un idéal démocratique, ou plus exactement isonomique ; il n'en reste pas moins qu'elles prennent des distances importantes avec la religion civique, son panthéon, ses récits fondateurs et donc avec le régime de pensée qui lui correspond. D'ailleurs, cette religion reste bien le lien continu qui unifie l'histoire des cités grecques, par-delà les mutations politiques et sociales considérables intervenues entre le VIII^{ème} et le V^{ème} siècle, et ce, pour une raison essentielle, proprement politique : c'est que les pratiques culturelles sont indissociablement liées à l'organisation de l'espace civique, et à l'ensemble des pratiques sociales et politiques². Et en un mot, la démocratie, qui s'impose dès la fin du VI^{ème} siècle, ne s'est jamais affranchie de la religion traditionnelle, quand bien même celle-ci, considérée à partir des poèmes homérique et hésiodique, renvoyait à un ordre politique largement révolu. Il m'importerait ici de souligner à quel point les physiologues sont à cet égard en décalage profond, pour ne pas dire en opposition, avec les représentations communes et la valorisation politique de la religion, contrairement à ce que suggère Vernant, lorsqu'il met sur le même plan la laïcisation de la vie publique (pourtant relative, il en convient lui-même), et la laïcisation de la pensée qui se marque chez les physiologues – cela n'est pas de même niveau, car si la *phusis* des physiologues reste divine, c'est désormais une divinité impersonnelle - ou encore, les noms des dieux seront réinterprétés selon une exigence de rationalité. Le décalage entre la religion civique (croyances et pratiques) et les conceptions des physiologues est indiscutable.

B. Qu'ils aient été démocrates ou hostiles à la démocratie, ils l'ont été pour des raisons de fond, pour des raisons proprement philosophiques, « outre- politiques », et cela les a placés, dans leur vie même, dans une situation somme toute exceptionnelle vis-à-vis du politique.

Certains d'entre eux, mais c'est essentiellement le cas pour les figures des Sages, qui tiennent d'ailleurs principalement de là leur titre de sages, selon la tradition, ont été amenés à gouverner ou à légiférer, ce dont Platon plus tard rêvera d'avoir l'opportunité. Le mouvement pythagoricien est certainement d'abord mû par un souci pratique, il vise à mettre en œuvre le meilleur mode de vie possible, et débouche sur un programme de réforme politique. On pourrait multiplier les considérations en ce sens ; je voudrais au moins souligner encore l'attitude d'opposition, ou plutôt de retranchement, adoptée par certains présocratiques, comme Empédocle et Héraclite. La question du bien est ici aussi à l'horizon, elle est une

¹ *Les origines de la pensée grecque*, p. 106.

² Voir notamment à ce propos F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1996.

exigence, qui conduit à la remise en question des comportements aveugles et des mentalités étroites. Que l'on songe à l'attitude ultra-démocratique d'Empédocle (Diogène Laërce, *Vies*, VIII, 64-65, le récit du magistrat et du symposiarque ; celui du monument aux ancêtres d'Acron), et à son mot : « Les Agrigentins vivent dans la volupté comme s'ils devaient mourir demain, mais ils aménagent leurs maisons comme s'ils devaient vivre à tout jamais » (D.L., VIII, 63¹).

Rien ne serait plus superficiel et caricatural que de se représenter ces proto-philosophes se réfugiant dans la spéculation, et reflétant presque à leur insu le nouvel idéal politique, en opérant une projection cosmologique qui serait l'équivalent de l'ancienne projection théologique. Ils ont un rapport réfléchi à la politique, qui est très tranché et déterminé (qu'ils se trouvent placés en position de législateur, ou qu'ils adoptent une attitude de critique radicale).

Voilà donc ce qu'il me semble nécessaire de souligner tout d'abord : leur rapport à la politique est actif (position de réforme plus ou moins affirmée et radicale) et non pas passif (position de reflet idéologique) ; c'est un rapport complexe, qui conduit généralement à une approbation de l'idéal démocratique, et qui se traduit par une critique récurrente de certaines pratiques sociales (ainsi de la critique cruciale de la religion civique, et des pratiques cultuelles), en raison du point de vue adopté, celui de la totalité, qui finira par être défini par référence à la *phusis*, la « nature ».

2. Anthropologie et éthique

On ne peut évidemment exiger des prédécesseurs de Socrate une forme de théorisation comparable à celle que l'on verra s'élaborer progressivement de Platon à Aristote ; à la vérité, on ne la rencontre même pas chez Socrate. Ce que je voudrais suggérer, c'est qu'en revanche se repère une incontestable attention (théorique) portée à la question du bien et des valeurs, des règles d'action et de comportement. Si bien que ce qui est souvent attribué en propre à Socrate – l'intérêt pour les *èthika* - se trouve esquissé, et de façon originale, chez eux. Au point même, j'approche peu à peu de mon propos central, qu'il y aura un sens à parler de simplification socratique au regard de ce qui est mis en place avant lui.

¹ Pour Diogène Laërce, on consultera la traduction commentée publiée sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, parue en 1999 (LGF- Livre de Poche, coll. « La Pochothèque »).

Mais je dois encore ajouter quelque chose : quand je parle d'intérêt original des présocratiques pour les *èthika*, je ne suggère certes pas qu'ils sont les premiers à s'en préoccuper. Il faut voir qu'eux-mêmes ne font que se réapproprier les questions qui traversent l'ensemble des traditions poétiques, et qui sous-tendent la pensée théogonique et généalogique. Car ce qui est en jeu dans cette dernière, c'est la justification de l'ordre tel qu'il existe ou qu'on le postule, c'est encore la justification de la séparation entre hommes et dieux, la compréhension de la condition de l'homme (et de ce qu'il lui est possible d'accomplir). Ce que la poésie épique, mais aussi lyrique, et enfin la tragédie, explorent, c'est encore et toujours l'homme. Et l'on n'oubliera pas enfin de faire entrer dans ce tableau le développement des cultes à mystère et la recherche d'un salut individuel. Si donc originalité il y a de la part des présocratiques, elle tient à ce qu'ils réintègrent dans leur réflexion, après avoir opéré un vaste déplacement théorique, lié à un changement de paradigme (questionnement du tout – émergence d'une pensée de la nature – quête de principes fondés en raison), la question de l'homme et de la *praxis*. Et cette réintégration, consécutive au bouleversement paradigmatique, conduit à l'originalité en matière éthique que j'évoquais.

Pour évoquer cette originalité, voici un certain nombre d'items, que je ne chercherai pas à développer en détail ici, mais qui serviront tout à l'heure la mise en perspective de Socrate :

- Reconsidération des statuts homme – dieu. Le divin est à distance, ou en nous ; mais dans tous les cas, le divin, dont l'existence est rationnelle, est connaissable rationnellement par l'homme. Corrélat : la critique des croyances religieuses et des représentations anthropomorphiques.
- L'homme, être fini, et perfectible. Corrélat : la critique de la représentation de l'homme, comme être assujetti aux dieux ; l'esquisse d'une histoire naturelle de l'homme, se découvrant fini et dépassant sa finitude par le savoir.
- L'homme, être responsable : agi et libre à la fois. L'homme est responsable de sa condition : en même temps qu'il les subit, les maux dont il souffre sont d'abord son fait ; il dépend de lui de les entretenir ou de s'en affranchir. S'esquisse ainsi chez plusieurs auteurs le dessin d'un itinéraire menant de la souffrance et l'ignorance, à un possible salut par la connaissance rationnelle (*logôî*). Corrélat : critique de la foi aveugle et superstitieuse (et des pratiques cultuelles, sacrificielles en particulier).
- Recherche d'un *bios* aussi parfait que possible, presque surhumain, accordé à cette connaissance. D'où une critique politique, un appel à la conversion radicale, jusqu'à la réforme des mœurs, et le rapprochement entre l'humain et le divin.

- Promotion d'une subjectivité constitutive : la critique, la connaissance, la réforme ne sont possibles qu'à partir de soi, compris non pas comme celui qui instaure la vérité, mais plutôt comme celui qui est vecteur de cette vérité, découverte en soi.

Pour ces diverses raisons, l'on peut avancer qu'il se trouve, entre autres, chez nombre de ces penseurs « enquêteurs » précédant Socrate, des esquisses de théorisation éthique, qui présentent des caractères normatifs évidents. Cela étant, selon moi, la première œuvre entièrement dévolue à la question éthique est le poème d'Empédocle intitulé les *Catharmes*, ou *Purifications*, écrit à côté de son poème physique, et porteur d'un autre projet que celui de la connaissance du Tout, déposé dans ce dernier.

On peut enfin noter que d'une certaine façon, la tragédie, sur un mode apparemment plus adhérent aux valeurs traditionnelles, reflète en parallèle une évolution semblable : interrogation sur le pouvoir et la nature des dieux, sur le statut de l'homme en général, de l'individu en particulier, et de la communauté humaine (réflexion sur la nature du lien familial, social, sur la justice, le destin, individuel et collectif).

Je n'insisterai pas davantage sur la poésie lyrique et élégiaque contemporaine de l'œuvre des physiologues, ni sur la sophistique, mais l'on trouve là de multiples témoins, à des titres divers, d'une crise des valeurs traditionnelles, d'une mutation politique sans précédent, d'une émergence inédite de la subjectivité, autant d'éléments qui doivent être pris en compte pour une juste évaluation de la position occupée par Socrate.

II. Socrate

Pourquoi donc envisager à propos de ce dernier qu'il y ait « simplification » ? C'est qu'au regard de ce qui précède il semble bien se produire une sorte d'appauvrissement de la réflexion, qui perd une grande partie de ses ambitions : la recherche de la vérité était supposée conduire à une sorte de dépassement de la condition humaine, mais rien de tel chez lui : on n'observe de façon générale aucune espèce de *pathos*, aucun extrémisme éthique, et il apparaît parfaitement conservateur en matière religieuse. Il se retranche sur un questionnement touchant l'ordinaire des gens (comment vis-tu ? qu'est-ce pour toi qu'être courageux, etc.), avec un simple encouragement, que l'on pourrait juger comparativement très modéré, à se soucier du bien, et la mise à l'écart de toute questions spéculative et théologique,

ainsi que de tout questionnement politique (le mot d'ordre est le respect inconditionnel des lois de la cité, et l'invitation à s'abstenir de la politique). Toute la réflexion se concentre exclusivement, sous une forme apparemment assez abstraite, sur ce que l'on pourrait désigner comme le sujet pratique, et sur la question de ses motivations à agir.

La simplification socratique se présente donc sous un aspect négatif, mais elle peut probablement réserver une contrepartie positive - j'essaierai d'envisager à quelles conditions.

1. La légende de Socrate initiateur.

A. Platon : Socrate premier vrai philosophe.

Platon, tout d'abord, a travaillé à faire de Socrate un tournant, un moment inaugural. On peut le vérifier en envisageant l'opposition répétée que Platon met en scène entre Socrate et les sophistes et les rhéteurs (cf. la série des *Hippias*, *Protagoras*, *Euthydème*, *Gorgias*, jusqu'au *Théétète* et au *Sophiste*), ainsi qu'avec les physiologues (*Phédon*).

Beaucoup d'éléments concourent à suggérer que cette opposition historique Socrate – sophistes est forcée, et s'inscrit dans une stratégie platonicienne pour établir dans son identité la discipline nouvelle qu'il nomme philosophie. De la même façon, le passage autobiographique du *Phédon* intervient à point, dans l'argumentation platonicienne, pour illustrer de façon encore plus éclatante la rupture entre le philosophe qui, insatisfait de ses lectures, finit par élaborer l'hypothèse des Formes (= Socrate), et les physiologues.

Or, comment ne pas voir là dans cet épisode, qui semble profondément refléter l'apport platonicien, une pure fiction, rapporté à Socrate ? La « deuxième navigation » dont il est alors question, permet en effet d'aller tout d'abord en direction des réalités vraies, autrement dit des « réalités mêmes qui sont par elles-mêmes » (*auta kath'auta*), qui sont causes des réalités sensibles, ensuite d'accréditer l'immortalité de l'âme ?

S'agissant ensuite des sophistes, le compagnonnage de Socrate avec eux est plus grand que Platon ne veut bien le laisser entendre au fur et à mesure de ses radicalisations. Que Socrate pratique sur eux l'*elenchos* n'a rien de spécifique ; il est, disons, particulièrement frappant, dans la mesure où les sophistes se présentent comme des professeurs. Mais, s'il est vrai que l'ignorance est un trait distinctif de Socrate, il est vrai aussi qu'il y a là, dans cette ignorance, comme une *posture*, non pas au sens de quelque chose de feint, mais au sens où cela s'impose à lui comme l'attitude à adopter envers une série de questions non susceptibles de recevoir une réponse incontestable. Bref, cette attitude d'ignorance distingue Socrate des sophistes,

mais suffit-elle à les opposer comme deux espèces (philosophe-sophiste) inconciliables ? Il est difficile de s'en convaincre, en dépit de l'autre différence (gratuité vs rémunération), qui est incontestable mais ne fait que découler de la première différence. L'amitié de Socrate pour certains sophistes, au moins Prodicos, l'estime pour un certain nombre d'autres (Protagoras à coup sûr), que les dialogues de la première période laissent entrevoir, atténuent considérablement le tour très polémique pris par cette question à partir des dialogues de la maturité (cf. à cet égard le *Théétète* et le *Sophiste*)¹.

B. Socrate, découvreur de la vérité.

En complément, on trouve chez Platon et chez Aristote l'idée que Socrate a indiqué la voie d'une *theôria* rigoureuse. C'est ainsi qu'Aristote, après Platon, contribue largement à établir Socrate en position de pivot dans l'histoire de la pensée. Trois textes sont de ce point de vue bien significatifs.

Métaphysique, A, 6, 987b1-4 : « Socrate se consacra aux questions éthiques (= relatives au caractère), et absolument pas à la nature dans sa totalité ; pourtant, c'est dans ce domaine qu'il rechercha l'universel et que le premier il exerça sa réflexion sur les définitions ».

Métaphysique, M, 4, 1078b 17-32 (cf. aussi 9, 1086a37-b5) : « Socrate se consacra aux vertus éthiques (= du caractère), et le premier chercha, les concernant, à donner une définition universelle (car parmi les physiciens, Démocrite n'y toucha que bien peu, et il donna une sorte de définition du chaud et du froid. Les pythagoriciens auparavant s'essayèrent à la définition pour un petit nombre de réalités, dont ils rattachaient les notions aux nombres, ainsi de l'essence du moment opportun, du juste ou du mariage. Mais lui recherchait à raison l'essence (...) il y a en effet deux choses que l'on peut à juste titre attribuer à Socrate, les raisonnements inductifs et la définition universelle. Ces deux choses en effet ont à voir avec le principe de la science. Mais Socrate n'a pas séparé les universels ni les définitions ; les Platoniciens au contraire les ont séparés, etc. »

Parties des animaux, 642a24-31 : « La raison pour laquelle nos prédécesseurs n'en sont pas arrivés au mode explicatif dont nous venons de parler [par le *logos*], c'est qu'ils ne disposaient ni de la quiddité ni de la définition de l'essence ; et c'est Démocrite qui y a touché

¹ Sur la question des rapports entre Socrate et les sophistes, et de l'attitude platonicienne, cf. mon introduction générale à *Platon. Hippias mineur, Hippias majeur*, Paris, Livre de Poche, 2004.

le premier, non pas parce que cela lui aurait paru nécessaire pour la connaissance naturelle, mais parce qu'il était poussé par la chose elle-même, et à l'époque de Socrate il y a eu d'un côté progrès en la matière, mais d'un autre côté les recherches sur les réalités naturelles ont cessé, et ceux qui philosophaient se sont tournés vers la vertu utile et la politique ».

Dans la perspective d'Aristote, les physiologues sont bien des proto-philosophes, et il faut s'efforcer d'entendre leur balbutiement dans ce statut de premiers ; en revanche, Socrate est l'homme décisif, puisqu'il est le premier à véritablement rechercher la définition de l'universel et l'essence, même si, d'un autre côté, il s'est détourné à tort de l'investigation de la *phusis*. La singularité de Socrate est marquée de façon achevée par le fait que cette quête de l'universel s'applique à un domaine, qui est celui des *èthika*. Que fait donc Aristote à travers cette présentation doxographique ? Il institue Socrate en position de précurseur de Platon, tandis que Platon (qui s'est fourvoyé dans sa théorie des Formes séparées) est toutefois celui qui a rendu possible Aristote lui-même. En d'autres termes, il valide très exactement ce que Platon a fait de Socrate, et quand Aristote insiste sur le fait que Socrate n'a pas séparé les universels, il isole clairement au sein des dialogues platoniciens les dialogues que nous appelons souvent socratiques.

Que les premiers dialogues de Platon nous livrent quelque chose du Socrate historique, à la différence des dialogues de la maturité, où un vrai mouvement de bascule se produit avec la redéfinition du cadre de questionnement socratique (plus purement pratique), j'en suis convaincu ; néanmoins, j'ai essayé de le montrer ailleurs (et je ne suis certes pas le seul)¹, les premiers dialogues sont déjà une composition, ou une recomposition, de la figure socratique. Et cela veut dire en particulier que la focalisation presque exclusive sur la question de l'essence (avec quelques rares exceptions, néanmoins très significatives) est déjà l'effet d'une intervention-interprétation platonicienne.

Si la rupture socratique a été inventée après-coup, qu'est-on alors fondé à dire sur la position occupée par Socrate dans l'histoire de la genèse des théories éthiques ? J'ai déjà suggéré qu'il y avait certainement, sur la question, un avant-Socrate ; doit-on aller jusqu'à soutenir qu'il ne revient rien de spécifique à Socrate ?

¹ Cf. la section « De Socrate à Platon, questions de méthode : les mutations de la démarche socratique », dans le cours LLPHI 611.

2. Le questionnement socratique : le simple, le trivial et le redoublement novateur

Je vais là encore procéder à grands traits, quitte à revenir sur l'esquisse.

A. Socrate sans maître.

Ce n'est pas un intellectuel, du moins pas au sens où ses références, sa propre démarche, seraient redevables aux physiologues, et/ou l'inscriraient dans leur lignée. La filiation Archélaos – Socrate est très probablement déterminée par la nécessité de reconstruire une succession qui intègre Platon dans la tradition ionienne. Que l'on considère la présentation que donne Diogène Laërce d'Archélaos (*Vies*, II, 16), elle est très significative. S'il tenait de son maître la *phusiologia*, et son articulation avec l'éthique, pourquoi aurait-il délaissé la *phusiologia* ? Il fallait que son éthique à lui fût articulée autrement, sans relation avec la *phusiologia*. Comment serait intervenue la rupture avec son maître ? Si l'on se rapporte à l'autobiographie du *Phédon* pour justifier cela, il faut alors le créditer de l'hypothèse des Idées, et d'une tentative de penser la *phusis* à nouveaux frais, ce que peu d'historiens seraient prêts à affirmer aujourd'hui.

Ajoutons, pour clore brièvement ce point, que Socrate a vraisemblablement lu des ouvrages de physiologues, qu'il les a sans doute médités, mais qu'il ne s'est sans doute pas situé dans leur lignée.

B. Le trivial Socrate.

- Simplicité et libre échange de la parole.

C'est un homme simple, du point de vue de la condition et de l'extérieur offert, qui se voue passionnément à la discussion, et mène celle-ci dans un style trivial, si décrié par ses détracteurs. Il appartient à la classe moyenne, et apparaît avant tout comme le fils de la cité démocratique d'Athènes (voir son attachement aux lois). Et il faudrait ajouter que Socrate, même s'il semble se défier d'elle, n'a peut-être été possible que par la démocratie. Cela pour suggérer que l'innovation, cette « percée » de Socrate dans le domaine de la pensée sur laquelle je m'interroge, doit trouver son socle dans une situation historique nouvelle, dont il aura su prendre la mesure. Il y aurait à ce propos deux points à souligner :

a. Le fait est que Socrate opère comme une transposition de la règle démocratique de la délibération en commun, qui l'amène à mettre en évidence le caractère fondamental de

l'échange pour toute recherche et réflexion (cela rompt avec le retrait, la parole d'initiation ou la parole de maîtrise), et, par différence avec l'usage sophistique de cette règle, il promeut cet échange en en faisant quelque chose d'absolument gratuit, portant sur des questions aussi cruciales que désintéressées (cette parole échangée ne rapporte rien, politiquement ou économiquement parlant ; le bénéfice est d'une autre nature). Si l'on considère que la promotion de l'échange lui est commune avec les sophistes (quelles que soient dans le détail les différences de pratique), la gratuité et le désintéressement lui sont propres (hormis ce que les tendancieuses *Nuées* d'Aristophane, fondées sur le principe de l'amalgame, suggèrent, nous n'avons guère de raison d'en douter).

- b. Dès lors que toutes les activités humaines passent par la parole - ce que je fais doit pouvoir se dire, se justifier, s'échanger - il convient de s'interroger, et d'aider les autres à s'interroger, sur le référent auquel renvoie cette parole qui engage (l'homme privé comme l'homme public), s'agissant en particulier des valeurs ; et cela apparaît d'autant plus urgent que la Cité d'Athènes est entrée dans une crise politique profonde. On reconnaît là le thème constant du souci du bien, et de l'amélioration de soi et des autres. Cette interrogation de chacun sur ses actes, et sur le sens donné aux valeurs, est appuyée, comme on le sait, par la référence fréquente de Socrate à l'expertise : pour des questions techniques, on s'adresse à des hommes de l'art, à des spécialistes, qui maîtrisent une *technè* ; ainsi, de façon générale, il faut rechercher dans l'échange un savoir, et non une expression de sentiments ou d'impressions.

Ces deux points se complètent : l'échange dialogique devient la règle que tend à imposer Socrate, mais il faut ajouter que l'échange désintéressé (point a) conduit nécessairement à une discussion sur le fond, c'est-à-dire le bien (point b), et inversement. Socrate invente bel et bien l'échange critique, fondé non pas sur la simple persuasion, mais sur l'argumentation rationnelle, et centré sur le pur souci du bien.

Il y a ainsi comme une transposition des pratiques démocratiques, qui nous placent d'emblée à un niveau radical, plus radical encore que le niveau politique. De fait, cet enfant de la démocratie est d'emblée critique à l'endroit des pratiques démocratiques instituées : elles tendent en effet à ignorer l'exigence de compétence et d'expertise, s'agissant des questions les plus importantes (le juste, le bien ...), et elles ont conduit la cité à une démesure dont elle subit les conséquences ; le *Gorgias*, sur lequel on peut assurément faire fond pour reconstituer la « politique » de Socrate, ne cesse de le marteler. Par voie de conséquence, Socrate se trouve nécessairement en décalage avec les pratiques sophistiques, qui tendent de fait à ramener

toute compétence à la compétence rhétorique (et son effet persuasif), et tout bien, à ce que l'on a fait paraître tel.

- Clarification : le raffinement dans la simplicité.

Socrate a découvert l'effet dévastateur, et simultanément salvateur, purificateur, de la demande de justification, et il a systématiquement mis en œuvre cette dernière, sous la forme de l'*elenchos*.

La demande simple (comment, et qu'est-ce que ?) se révèle très puissante, et se trouve au cœur de ce dispositif réglé de mise à l'épreuve – l'*elenchos* - qu'institue Socrate.

Si clarification il y a, elle consiste à montrer que la question liminaire à poser est celle du sens même de ce qui guide nos pensées et nos actes, et dont nous parlons, en relation avec ce que nous faisons. Ou encore, elle tient à ce que la pratique systématique de l'échange dialogique désintéressé conduit à mettre à nu la question du sens même de ce que nous faisons et de ce que nous pensons.

Il est frappant de constater que cette clarification, qui sera immédiatement interprétée par Platon et Aristote comme relevant de la *theôria*, procède en fait avant tout chez Socrate d'un souci pratique : c'est parce qu'il veut remettre en question les pseudo-évidences, les certitudes bien installées en chacun, les vanités et les fatuités, les abandons paresseux à la loi de la majorité, c'est parce qu'il veut produire un effet sur ses interlocuteurs, que Socrate débouche sur la question de l'essence. Pour cette raison, il n'est pas fortuit, évidemment, qu'il ne soit jamais question, dans ce dont il débat, que de *valeurs* (loin de la fable du *Phédon*, qui voudrait que Socrate se soit plus largement intéressé à la question de l'être et des principes).

Conclusion : simplicité et clarification

Pour terminer, je voudrais rassembler les diverses idées que j'ai successivement exposées à propos de Socrate.

Je crois d'abord doublement fondé de parler de simplification à propos de Socrate :

1. Il simplifie les termes du débat éthique : si les présocratiques ont à voir avec la tragédie, et sa manière riche, « épaisse », d'interroger le statut de l'individu et de la communauté humaine (articulation humain/divin ; faute transmise et malédiction, recherche de purification, possibilité pour l'homme de s'affranchir de tutelles anciennes), on ne retrouve rien de tel chez Socrate : l'homme dont il s'occupe est l'homme ordinaire, simple, l'homme du *dèmos*.

2. D'où une simplicité cultivée, que je serais tenté de mettre en parallèle avec la comédie, telle qu'elle s'est développée en tant que genre nouveau à Athènes, et qui mêle le sérieux à la dérision¹.

3. De cette simplification et de cette simplicité naît la clarification, car en réduisant la réflexion éthique à ce questionnement têtu et insistant - comment vis-tu, et qu'est-ce qu'être un homme de bien, vertueux ? -, en mettant aussitôt en œuvre une mise à l'épreuve implacable fondée sur l'échange des arguments, il va au cœur du problème éthique, sans rien démontrer, mais en faisant de la recherche même de justification l'essentiel de la réflexion éthique.

En un sens, Socrate clarifie ce qui demeurait dans une certaine confusion chez ses prédécesseurs ; toutefois, il serait plus pertinent de suggérer que cette clarification a eu pour occasion la situation historique très singulière dans laquelle s'est trouvé Socrate. Elle n'est pas un développement de plus dans une évolution continue amorcée à partir de Thalès, et l'on ne peut donc pas dire que Socrate a fait redescendre la philosophie du ciel sur la terre, comme si Socrate avait eu en héritage une discipline toute constituée nommée philosophie, et avait entrepris d'en réorienter le cours. La rupture socratique vient donc de ce que la question de l'homme se trouve par lui comprise comme une question parfaitement autonome, qui ne réclame pas de fondement théorique plus large (épistémologique et ontologique), mais qui se légitime du seul redoublement de la question même de l'homme, compris comme être pratique, se réglant sur des valeurs, etc. C'est ce redoublement de la question, qui thématise et amplifie les difficultés mêmes que croisaient déjà Héraclite et Empédocle, en leur donnant un tour aporétique. Le paradoxe est que la question ainsi mise au jour est appelée à rester question, et la clarification débouche par là sur le constat qu'il n'y a pas de réponse, ou du moins qu'il n'y a jamais de réponse définitive. Platon, ensuite, reprendra toute la matière éthique présente chez les présocratiques et dans la tragédie, pour aller au-delà de la question redoublée de Socrate, et dégager une nouvelle réponse. Ainsi, Socrate constitue une rupture et une parenthèse ; il est un véritable *hapax* de la pensée, un singulier auquel on ne cesse, et ne cessera, de revenir.

¹ Cf. la section dans le cours LLPHI 611 : « L'objet du dialogue philosophique. Ironie, comédie, et *elenchos* ».

DEVOIR

A faire parvenir au plus tard le 16 décembre

Commentaire de texte :

« L'investigation de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un autre sens, difficile. Ce qui le prouve, c'est que ne peut l'atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la nature ; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou peu de chose, pour la vérité, mais l'assemblage de toutes les réflexions produit de féconds résultats. De sorte qu'il en est de la vérité, semble-t-il, comme de ce qu'il nous arrive de dire en proverbe : *Qui manquerait une porte ?* Considérée ainsi, cette recherche serait facile. Mais le fait que nous pouvons posséder une vérité dans son ensemble et ne pas atteindre la partie précise que nous visons, montre la difficulté de l'entreprise. Peut-être aussi, comme il y a deux sortes de difficulté, la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes. Il est donc juste de nous montrer reconnaissants non seulement pour ceux dont on peut partager les opinions, mais encore pour ceux qui ont exprimé des vues plus superficielles : même ces derniers nous ont apporté leur contribution, car ils ont développé notre faculté de penser. S'il n'y avait pas eu de Timothée, bien des mélodies nous auraient manqué ; mais sans Phrynis, Timothée lui-même n'eût pas existé. Il en est de même de ceux qui ont exposé leurs vues sur la vérité : de plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, mais ce sont les autres philosophes qui ont été la cause de la venue de ces derniers. »

Aristote, *Métaphysique*, a, 1, 993a30-b19, trad. Tricot.